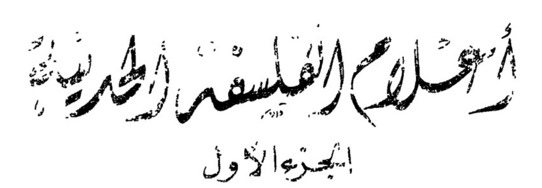



دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الازاريطة ت: ٤٨٣ ١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٠٢١٤٦

# أعلام الفلسفة الحديثة

## الجزء الأول

دكتور
**علي عبد المعطي محمد**
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

وقل ربي زدني علما

صدق الله العظيم


مقدمة

الفلسفة رواية طويلة ، ذات فصول كثيرة ، يبدأ الفصل الأول منها فى بلاد اليونان ، حيث عمل مناخ الحرية السائد ، على ظهور الفلسفة ..حب الحكمة .. فى القرن السادس قبل الميلاد .. دون أن تظهر فى أى حضارة أخرى ، وأدت فيها الحرية ، وحبس فيها الفكر .

هناك ظهر طاليس وانكسيمانس وأنكسيماندريس ، وحاولوا تفسير الوجود الخارجى برده الى مبدأ مادى واحد ، وهناك ظهرت الفيثاغورية ومذهبها فى العدد والنغم ، وعقيدتها فى التناسخ ، وهناك ظهرت أفكار التغير والصيرورة والثبات والسكون على يد هيراقليطس وبارمنيدس ، وأيد زينون مذهب استاذه حججه الشهيرة ، وهناك ظهر فلاسفة محاولة التوفيق : امباذوقليس وعناصره الاربعة ، وانكساغوراس وأول حديث عن ( العقل) ، ولوقيبوس وديموقريطس وفكرتهما السباقة الرائدة عن النظرية الذرية .

وهناك بدأت مرحلة أخرى ركز فيها الفكر الفلسفى نفسه على الانسان ، فاضحى هذا الاخير مركز الفكر الفلسفى ، ظهر السوفسطائيون وواجههم سقراط ، وقدم افلاطون فلسفة مثالية متعالية ، وأعقبه أرسطو بفلسفة واقعية جابت كل آفاق التفكير : الطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة والمنطق والسياسة والخلاق والاقتصاد وعلم تدبير المنزل والشعر بصورة نسقية رائة ... وأعقب ذلك ظهور مدارس ومذاهب أشهرها الابيقورية والرواقية .

ويبدأ الفصل الثانى بمسألة الصلة بين الفلسفة والدين السماوى : اليهودية والمسيحية والاسلامية ... ووقف الناس من ذلك الموضوع أحد المواقف الثلاثة التالية : اما أن يقبلوا الفلسفة وينكروا الدين ، واما أن يحاولوا التوفيق بينهما ، وفى حوار هذا الفصل ظهر فيلون اليهودى ، وأوغسطين

وجون سكوت أريجنا وتوما الاكوينى ، والكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم غير أننا سنقف وقفة خاصة عند العصور الوسطى المسيحية حتى نؤسس منظرا له وتأثيره فى الفصول التالية .

بدأت الفلسفة حبيسة للدين وتابعة له عند القديس اوغسطين وتمثل ذلك فى دعوته القائلة ( آمن كى تتعقل ) ثم تقدمت الفلسفة خطوة نحو التحرر فصارت موازية للدين عند جون سكوت أريجنا القائل ( بأن الفلسفة الصحيحة هى الدين الصحيح ، وأن الدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة، وأن العقل السليم يؤدى الى الايمان السليم ) ، لكن الفلسفة تحررت أكثر عند توما الاكوينى حيث نادى بعكس القديس أوغسطين بأن العقل له الاولوية على الايمان ( تعقل كى تؤمن ) . وبعد ذلك تحرر العقل نهائيا من سلطة الدين ، وعاد للفلسفة مناخ الحرية الذى سبق وأن ولدت فيه فى العصر اليونانى .

يبدأ الفصل الثالث من هذه الرواية بالفلسفة الحديثة حيث نشهد تمهيدا لها فى شكل فلاسفة ظهروا فى عصر النهضة وبعده مباشرة : روجر بيكون ، وفرنسيس بيكون ، وتوماس هوبز لكى تبدأ كما اتفق الجميع بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت .

ويسعدنا سعادة غامرة أن نقدم فى كتابنا هذا ( اتجاهات الفلسفة الحديثة) الفصل الثالث من تلك الرواية الطويلة : رواية الفلسفة .بدأناه بحديث عن الفكر الفلسفى الآلى المادى عند الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز ، ثم أعقبنا ذلك بفصل عن فلسفة الشك واليقين عند الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت وهى فى جملتها فلسفة عقيلة ، ثم خصصنا الفصل الرابع للفيلسوف الانجليزى جون لوك وفلسفته التجريبية ، أما جوتفريد وليم ليبنتز فلقد عرضنا فلسفته التى ترتكز على فكرة ( الموناد) بشيء من

الاسهاب ، وبينا انها فلسفة توفيقية جمع فيها ليبنتز عقلانية ديكارت الى تجريبية لوك ، ومثالية أفلاطون الى واقعية أرسطو .

ولقد عرضنا فى الفصل الخامس من هذا الكتاب لفلسفة جورج باركلى والتى عرفت باسم ( الفلسفة اللامادية) فعرضنا لحياة باركلى ومؤلفاته ثم تحدثنا عن موقف باركلى من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة العالم ، والموقف من الافكار ، ونظريته عن العالم المنظور ، ورأيه فى النفس ، والوجود الآلهى ، ثم قدمنا نقدا مناسبا لفلسفة باركلى مركزين على وجهة نظر جورج ادوارد مور فى هذا الصدد .

أما الفصل السادس من هذا الكتاب فلقد عقدناه للحديث عن كانط والفلسفة النقدية عرضنا لنسقه الفلسفى وموقفه من الميتافيزيقا كما جاء فى كتابه نقد العقل النظرى الخالص .

وفى الفصل السابع عرضنا للفلسفة الجدلية عند هيجل ، وفى الفصل الاخير عرضنا المؤسس الفلسفة العبودية سورين كيركجارد

أمل أن يحقق هذا الكتاب الهدف المرجو منه ، وأن يسد نقصا فى المكتبة العربية ، والله ولى التوفيق .

تحريرا فى أول يوليو ١٩٩٧

دكتور

**على عبد المعطى محمد**

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب — جامعة الاسكندرية



# محتويات الكتاب



# محتويات الكتاب

المقدمة ........................................ ٧

محتويات الكتاب ........................................ ١٣

## الفصل الأول

## توماس هوبز

فكرة وفلسفته ........................................ ٢١

الاتجاه المادى عند هوبز ........................................ ٢٢

المعرفة احساس ........................................ ٢٣

## الفصل الثانى

## رينيه ديكارت

أولا : ديكارت عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه

أ- عصره ........................................ ٢٩

ب- حياته ........................................ ٣١

ج- مؤلفاته ........................................ ٣٥

د- منهجه ........................................ ٣٥

ثانيا : النسق الفلسفى الديكارتى ........................................ ٤٣

أ- الشك المنهجى عند ديكارت ........................................ ٤٣

ب- من الشك الى اليقين الاول ........................................ ٥٠

ج- اليقين الثانى : اثبات وجود الله ........................................ ٦٠

د- اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى .................... ٦٥

هـ- الحتمية فى المجال الطبيعى .................... ٦٩

ثالثا : مشكلة الجوهر عند ديكارت .................... ٧٣

أولا : الجوهر الالهى .................... ٧٨

ثانيا : الجوهر الروحى .................... ٨٠

ثالثا : الجوهر المادى .................... ٨٣


## الفصل الثالث

## جـون لـــــوك


١-حياته وشخصيته .................... ٨٩

٢-مؤلفاته .................... ٩٠

٣-فلسفته .................... ٩١

٤-مشكلة الجوهر عند لوك .................... ١٠٢

أ-الجوهر بصفة عامة .................... ١٠٥

ب-الجواهر الجزئية .................... ١٠٩


## الفصل الرابع

## ليبنتز فيلسوف الذره الروحية


أولا : فلسفة وميتافيزيقاه .................... ١٢١

١-الموناد : طبيعته وطوائفه .................... ١٢١

٢-المذهب الحيوى فى ليبنتز .................... ١٢٨

٣ -مفهوم العالم عند ليبنتز . . .... . .. ......... .....١٣١
٤ - الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن ................ ١٣٧
ثانيا : الموناد ونظرية المعرفة ............................. ١٤٧
ثالثا : الموناد والميتافيزيقا ................................ ١٥٨

## الفصل الخامس

## جـورج باركلـــى

أولا : حياة باركلى مؤلفاته ............................. ١٧٥
ثانيا : الفلسفة اللامادية عند باركلى ......................... ١٧٩
١-موقف باركلى من وجود عالم الاجسام ..................... ١٧٩
٢-موقف باركلى من طبيعة العالم .........................١٨٣
٣-الموقف من الافكار ....................................... ١٨٦
٤-نظرية باركلى للعالم المتطور ............................. ١٨٩
٥-النفس عند باركلى ....................................١٩٢
٦-الله عند باركلى ..........................................١٩٤

## الفصل السادس

## ايمانويل كانط

أولا : نظرية المعرفة النقدية عند كانط ......................... ١٩٩
-تمهيدات ..................................................... ١٩٩
١-الحساسية الصورية ......................................٢٠٦
٢ -الفهم الصورى ........ .. .............. ................ ٢١٦

٣-النطق الصورى ........................................ ٢٢٨

نظرة عامة الى نقد كانط للميتافيزيقا ............................ ٢٣١

ثانيا : النظرية الاخلاقية عند كانط ............................ ٢٣٣

## الفصل السابع

## هيجل والفلسفة الجدلية

أولا : المنطق عند هيجل ........................................ ٢٦١

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل ................................ ٢٦٦

ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل ................................٢٦٩

## الفصل الثامن

كيركجارد : مؤسس الفلسفة الوجودية ........................... ٢٧٥

# الفصـــل الأول

# تــومـــاس هـــــوبز

## اولا

## فكـــره وفلســـفته

## ( ١٥٨٨ ـ ١٦٧٩ )

يحتل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز مكانة خاصة بين الفلاسفة الانجليز ؛ فهو يتوسط فرانسيس بيكون وجون لوك ، وهو يتجه مثلهما اتجاها ماديا ، وله فكره السياسى الخاص بعكس الاول وضد الثانى ، ومن اشهر كتبه كتاب التنين The Leviathan.

ولقد تكاتف باعثان على اثارة النزعة الفلسفية عنده :

**الأول :** اعجابه بالهندسة الاقليدية ، وبالنسق الاستنباطى المحكم الذى يربط بين تعريفاتها ومصادراتها ونظرياتها ولقد تأدى به اعجابه هذا الى تاكيده بان كل استدلال انما يمكن البرهنة عليه رياضيا بواسطة المنهج الاستنباطى * .

---

★ المنهج الاستنباطى Deductive method هو منهج خاص بالعلوم الرياضية ننتقل فيه من مسلمات او اصول موضوعة او مصادرات وتعريفات الى قضايا مشتقة او مستنبطة مبرهن على صحتها عقليا فقط وكل ذلك خلال ترتيب محكم وبدون اية قفزات ، بمعنى ان اللاحق يعتمد دائما على السابق فى تسلسل دقيـق . وكل قضيـة مستنبطة يكون لها ترتيبها المعين الذى لاتفقده أبدا . انظر فى هذا للمؤلف .

١ ــ المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية .

٢ ــ اسس المنطق الرياضى وتطوره .

وانظر ايضا :

1) Carnap, R. : introduction to symbolic logic and its applications, New York (1758).

2) Church, A. : introduction to mathematical logic, New York 1956.

3) Cohen & Nagel : introduction to logic and seintific Method, New York 1942.

الثانى : تأثره بكلمة « احساس Sensation » ولقد ادى تعمقه فى هذه الكلمة الى تاسيس فلسفته المادية التى ترد كل شىء الى المادة والحركة بواسطة معرفة الارتباط العلّى بين الحادثات .

**الاتجـاه المـادى عنـد هوبز :**

يعد هوبز اول بل اعظم الفلاسفة الماديين فى عصورنا الحديثة فهو يرى ان « المادة هى كل ما يوجد ، وان الحركة هى اساس كل تغير » وهو بهذا القول ينتمى الى نفس السلسلة التى ضمت كوبر نيقوس وجاليليو وهارفى وغيرهم من مؤسسى العلم الفيزيقى الحديث فى جانبه النظرى والامبيريقى . ولقد عرف هوبز الفلسفة بانها المعرفة بالمعلومات الناجمة عن العلل ، والمعرفة بالعلل عن طريق معرفة معلولاتها .. العمليـة الأولى تدعى استنباطا ، والثانية ليست على نفس درجة اليقين ولاتؤدى الا الى الاحتمال (١) .

ويرى هوبز أنه بما أن لكل معلول علة ، ولكل علة علة اخرى

---

★ الاستقراء induction عكس الاستنباط Deduction ، فبينما نبدأ بالجزئيات المعلومة صعـودا منها الى المبـادىء التى تضـم تلك الجزئيات وغيرها فيما يشابهها ، نبدأ بالكليـات او المبادىء فى الاستنباط نزولا منها الى الجزئيات . ارجع فى ذلك الى :

١ ـ المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية للمؤلف .

2) Hibben, J. : inductive logic, Edinburgh 1896.
3) Fowler, Th. : inductive logic : Oxford 1892.
4) Duls H.H , Rational induction - Chigaco 1930.

١ ـ نظرا لان الاستقراء يعتمد على جزئيات قليلة يعمم منها قانونا عاما ، فان مثل تلك القوانين تكون فى الغالب احتمالية وليسـت يقينية كما هو الحال فى الاستنباط . انظر فى ذلك :

1) Keynes, J. M. : A treatise of probability, London 1921.
2) Kneale, W. : probablility and induction, oxford 1949.
3) Ritchie, A D. : induction and probablity, Mind 35, 1935.
4) Venn, J. : The logic of chance, London 1966.

اسبق منها ، ولما كان من المحال التسلسل الى ما لا نهاية فيجب أن نتوقف عن علة أولى نهائية وهى الله ، ومع ذلك فالاستدلال الفلسفى لايخبرنا عن الله الا قليلا ء ذلك للاله الذى تختص الدائرة اللاهوتيـة بالبحث فيه . وهى دائرة مختلفة تماما عن دائرة الفلسفة التى تبحث أصلا فى المادة والحركة .

ولا ترجع اهمية هوبز الى كونه عالما طبيعيا أو عالما رياضيا ، فلقد اقتصر دوره على ادراك التصورات العلمية التى يتوصل اليها كبار علماء الطبيعة ، كما انه لم يقدم اى افكار ابداعية فى مجال الرياضيات. أن اهميته ترجع فقط الى محاولته بناء نظرية نسقية فلسفية للعـالم ككل بدءا من المادة والحركة . فالمادة والحركة هما الاساس الاول الذى تنبع منه كل الاشياء وما سائر العمليات الاخرى الا مجرد اشتقاق منهما والعمليـات العقليـة والنفسـية والشعوريـة ليسـت استثناءا مـن هذا الطريق .

**المعـرفـة احســـاس :**

تنبع المعرفة الانسانية كلها عند هوبز من الاحسـاسات Sensations فلا يوجد تصور فى العقل البشرى الا وهو آت كليا او جزئيا من الاعضاء الحسية . وكل معرفة أخرى ليست الا اشتقاقا من تلك المعرفة الحسية الاصلية . ويرى هوبز أن علة اى احساس تتمثل فى ضغط الموضـوع الخارجى على العضو الحاس سواء بطريق مباشر كاللمس والذوق او

---

★ يذكرنا هذا بالدليل الارسطى الشهير بالمحرك الاول ، وفحواه ان كل متحرك يتحرك بواسطة محرك ، وهذا الاخير يتحرك بدوره بواسطة محرك ثان ، والاخير يتحرك بواسطة محرك ثالث ، ولايمكن أن نتسلسل فى سلسلة الحركات هذه الى مالانهاية ، فيجب أن نقف عند محرك أول يحرك العالم لكنه لايتحرك وهذا المحرك الاول هو الله .

بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم ★ وان مثل هذا الضغط على الاعضاء الحسية يسبب حركات في الدماغ فندرك لونا او صوتا أو حرارة ٠٠ الخ٠ وعلى هذا النحو نحن نقول ان الاحساس نتاج حركات الدماغ ، وان الاخيرة نجمت عن ضغط موضوعات خارجية على اعضاء الحس ٠ وها هنا يكون هوبز قد ارهص بفكرة سيقولها السلوكيون من بعد بحوالى ثلاثة قرون وهى تلك التى تقرر بان العمليات العقلية يمكن ردها الى الدوافع والاستجابات ٠ فاللون والصوت والذوق وغيرها ليست الا مشاعر او معانى او خيالات فينا نجمت عن دماغنا فى استجابته لمثيرات الموضوعات الخارجية المادية ، تلك الكيفيات ليست الا ما نسميه بالكيفات الثانوية التى تقابل الكيفيات الاولية الحالية فى باطن الشىء الفيزيقى ٠

لقد كان هوبز غامضا بخصوص الطبيعة الحقيقية للكيفيات الثانوية، فهو كمفكر مادى كان يجب عليه ان يصر ــ وهو قد حاول ذلك عدة مرات ــ على أن الكيفيات الثانوية ليست الا حركات فيزيقية فى الدماغ٠ الا انه حينما اطلق على تلك الكيفيات أنها مشاعر أو معانى أو خيالات فانه كان يبدو مبتعدا عن نصورها كحركات حقيقية بالمرة ، ذلك ان تلك الكيفيات اذا لم تكن حركات فان هذا يعنى وجود شىء ــ على الاقل فى الخيال البشرى ــ لبس مادة أو حركة ، ومن ثم لايكون مفكرا ماديا بالمعنى الدقيق لكلمة مادية ٠

ويذهب هوبز ايضا واتساقا مع ماديته الى ان الخيال Imagination

---

★ يتابع هوبز هنا ارسطو متابعة تماما ، فلقد ذهب ارسطو من قبل الى أن الابصار لايتم الا مع وجود الضوء ، وان السمع لايتم بدون متوسط ينتقل فيه الصوت الى الاذن ، وان الشم يحصل ايضا بالمتوسط وهو الهواء او الماء ٠ اما اللمس والذوق فهما يحدثان مباشرة وبدون توسط اى يحدثان بالتماس بين العضو الحاس والشىء المحسوس مباشرة ٠ انظر فى ذلك :
تاريخ الفكر الفلسفى : ارسطو والمدارس المتاخرة للدكتور محمد على ابو ريان ٠

احساس خافت او متهافت وانه ليس بقوة وحيوية الاحساس · وكأنه يؤلف بين اشياء لا تتآلف على هذا النحو فى الواقع * كفكرة الحصان المجنح مثلا · ويرى ايضا ان الذاكرة احساس متقادم فقد حيويته بسبب عنصر الزمان · وان الاحلام والرؤى ليست الا خلطا من عمل المخيلة التى تستند الى الذاكرة وان القوى الغيبية كالجن والشياطين وغيرها ليست الا نتاج اضطرابات عصوية داخلية تحدث فى الدماغ والاعصاب · كما يرى ان مانسميه بتداعى المعانى Association of ideas انما يرجع الى حركات فى الدماغ وان تلك الحركات تكون غير موجهة وبدون خطة·

ان كل حادثة عقلية ليست الا حركات فى الدماغ · بل ان المشاعر والارادات ماهى الا حركات مادية ايضا · وهناك حسب راى هوبز نوعان من الحركة :

---

★ حديث هوبز ايضا يذكرنا بما ذكره ارسطو من قبل ، وان كان الاخير اكثر دقة ووضوحا من هوبز ، ذلك ان ارسطو ميز التخيل والاحساس على النحو التالى :

١ ـ الاحساس لايوجد بالفعل بدون المحسوس ، اما التخيل فقد توجد الصورة الخيالية فى غيبة الاحساس او المحسوس ·

٢ ـ الاحساس حاضر دائما فى الكائن الحساس سواء كان الحضور بالقوة او الفعل ، اما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع ان نتخيل او لا نتخيل ·

٣ ـ التخيل خاص بالانسان وببعض الحيوان اما الاحساس فهو خاص بالانسان والحيوان جميعا ·

٤ ـ الصورة الخيالية قد تكون تاليفا او تركيبا بين عناصر لاتتركب على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة اما الاحساس فيوجد مطابقة بين الحس والمحسوس ·

٥ ـ يفرض المحسوس نفسه على الحس او يضغط عليه ، ومن ثم فالموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، اما فى التخيل فان هذه العملية متعلقة بارادتنا ، فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات ·

انظر فى ذلك د· محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : ارسطو والمدارس المتاخرة ص ١٥١ ·

**الأول ـ حيـوى :** كالدورة الدموية والتنفس ... الخ .
**الثانى ـ ارادى :** كارادة ان تذهب او تتحدث او تتحرك هنا او هناك ... الخ .

ويرى هوبز فى هذا الصدد ان الخيال هو اول بداية داخلية لكل حركة ارادية . وان هذه الحركة الارادية يمكن ادراكها وملاحظتها خارجيا .

اما عن الحب والكراهية فيذهب هوبز الى ان الحب هو الرغبة وان الكراهية تعنى اللارغبة ، وان الرغبة خير واللارغبة شر ، وان الرغبة اذا تحققت حدثت السعادة واذا لم تتحقق كان الشقاء . وهوبز يذكرنا هنا بمذهب اللذة الذى يرى السعادة فى تحقيق اللذة والابتعاد عن الآلم .

خلاصة القول ان المادة والحركة هما اساس كل شىء ، وعنهما تصدر الاشياء جميعا ، وان كل الظواهر مادية كانت او نفسية او عقلية انما يمكن ردها فى نهاية المطاف الى المادة والحركة ، فهوبز فليسوف مادى صرف .

# الفصـــل الثـــانى

# رينيـــه ديـــكارت



## اولا

## ديكارت : عصره وحياته ومؤلفـاته ومنهجـه

### أ ـ عصـــــره

تتسم الفترة التاريخية التى يطلق عليها العصر الحديث ، بملامح وخصائص تختلف فى جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، واهم هذه الجوانب فى راى « رسل «Rusell» » (1) ، جانبان همـا : تضاؤل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم • فهى اقرب الى الثقافة التى باعدت بينها وبين الدين ، بحيث اتخذت من العلم ركيزة تقوم عليها وتنطلق من خلالها ، مبتعدة عن الثقافة الدينية التى سيطرت على عقول الناس طوال العصور الوسطى وابان العصر الحديث •

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفى عام ١٦٥٠ ، فامتدت حياته اثناء حكمى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الاخير حتى اوائل عصر الفروند La Frondé ووزارة مزاران وهى فترة اتسمت بالهدوء والاستقرار انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه •

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى اوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر ، وجاءت فلسفتـه فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا ، فالقرن السادس عشر هو عصـر النهضة والاحيـاء والاصلاح ، فهو عصر التجديد • ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبـح الجديد حديثا ، الا على يد رجال من امثال ديكارت •

ومحاولات عصر النهضة ومغامراتـه كثيرة متنوعة سنذكر منهـا بايجاز ما كان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن ، وسنشير بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها • فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت

---

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, Simon, New York 1945, p. 491.

الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بأن الانسان فريد وحيد ، امام اله العزة والكمال . ولقد تأثر ديكارت بهذه الدعوة حين طالب فى فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة .

اما فى الميدان العلمى فلقد ابتدات المحاولات والمغامرات فيه اثناء القرن الخامس عشر وبلغت قمتها عند جاليليو معاصر ديكارت وهى تنقسم الى انواع ثلاثة : اولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيها اكتشافات علم الفلك ، وثالثها وهو الاهم بالنسبة الى ديكارت هو تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدات البحوث المنهجية والمنطقية اثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق ارسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت اعظم التمهيد . ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب الاورجانون الجديد ، الا ان اعظم واخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصره جاليليو الذى اعتمد على الرياضة فى وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه واتجه الى المذهب الآلى فى العلم وهو بهذه الناحية الاخيرة اثر فى الاتجاه الآلى الميكانيكى الذى نجده فى فلسفة ديكارت .

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين : الاول ـ اتجاه الشك الذى اتخذه مونتينى Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى فرنسا وايطاليا واسبانيا فى وقت واحد . ولقد اثر هذا الاتجاه فى فلسفة ديكارت ابلغ تاثير ، اما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة ايطاليا فى القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يبتعد عن روح العلم والمنهج العلمى .

ونحن نجد ان الفن الاوربى الذى كان سائدا فى هذا العصر هو فن الباروك ، وهو فن يمتاز بأن وحدة الالهام وقدرة الفنان على

التنسيق والتنظيم فيه لاتظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الالهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، الى حد التناقض . كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع ، سواء كان ذلك فى تصوير الجسم الانسانى او فى اختيار مناظر الطبيعة او فى الالوان ذاتها . ولقد تاثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التى كانت سائدة فى ذلك الفن ، الا انه اخضع جميع مظاهره لعقل مدبر وارادة حاكمة ، بحيث يصبح الفن عنده متسقا مع مبادىء فنية نابعة من العقل .

ب ـ حيـــــاته :

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاى بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا . وقد التحق فى صباه بمدرسة لافليش للآباء اليسوعيين وكان ذلك فى ابريل عام ١٦٠٤ ، اما الثقافة التى تلقاهــا ديكارت فى تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الاولى ، ادبية لغوية ، وهى دراسة الكتاب اليونان والرمان القدماء فى لغتهم الاصلية . والثانية ، هى مرحلة الدراسة العقلية البحتة التى تقوم اغلبيتها فى مواد الفلســفة واقليتها فى العلم الرياضى . والحق ان ديكارت كان مولعا بالرياضيات التى درسها فى كتب كلافيوس Clavius اليسوعى وهو عمدة علم الجبر فى ذلك الوقت . وفى عدة كتب اخرى تتناول فروع الرياضة الاخرى . اما سبب اهتمامه بالرياضيات فهو اعتقاده بانها تتميز من بين العلوم جميعا بالدقة والوضوح والتمييز . ومع ذلك فهو لايتصور الحقيقة فى ضوء الاستخدام الرياضى وحسب لان الرياضة عنده لاتمثل الا اطارا دقيقا ونموذجا صوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما فى سائر معارفنا الاخرى غير الرياضة (١) . ونحن نلمس من هذا اهتمام ديكارت الكبير بتطبيق المنهج الرياضى على فلسفته كلها (٢) .

---

1) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, p. 84.
2) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, p. 60.

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادرة ، حيث كان يتميز بكثرة الاسئلة التى يوجهها الى اساتذته والى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفليسوف (١) . كما نال اعجاب معلمية لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة فى مجال العلوم الرياضية .

تخرج رينيه ديكارت من مدرسة لافليش فى صيف عام ١٦١٤ اى بعد ان جاوز الثامنة عشر بقليل ، ثم حصل من جامعة بواتييه فى عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس فى الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى فى ان الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

سجل ديكارت اسمه فى سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يترافع امام القضاء قط . وفى عام ١٦١٨ اشترى له ابوه وظيفة ضابط ، على عادة نبلاء ذلك الوقت . وعاش ديكارت بمدينة بريدا Berda بهولندا مدة ما ، تعرف اثناءها باسحاق بيكمان Isaac Beeckman الذى كان له اعظم الاثر فى توجيهه توجيها علميا . وكان بيكمان مهتما بالرياضيات والعلوم وبعلم الطبيعة بنوع خاص ، متجها فى بحوثه الى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلا رياضيا ميكانيكيا عاما . ولا شك ان ديكارت تعلم منه الكثير اثناء اقامته بهولندا بدليل تلك الكلمات التى كتبها له فى ذلك الوقت : « انك فى الحقيقة الانسان الوحيد الذى ايقظنى من خمولى ، واعاد الى نفسى علما كاد ينمحى من ذاكرتى ، وارجع عقلى الى جليل الاعمال بعد ان كان قد نبذها » (٢) . « لقد كنت نائما فايقظتنى » (٣) .

حلم ديكارت فى احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ باسس علم عجيب ،

---

1) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy. Macmillan, London, 1935, Vol. 1, p. 212.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٣٢ .

(٣) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٣٨ .

يخالف فيه علماء فكره ومفكرى عصره ، واعتقد ديكارت بأن هذا وما ماثله انما هى الهامات صادقة من عند الله الذى هو مصدر كل نـور واشعاع ، وانها نحمل فى طياتها لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتامل الطويل المتواصل ، بهدف الوصول الى المعرفة الحقة ، ذلك تنفيذا لتلك الاوامر الالهية (١) . ولقد خرج ديكارت نتيجة عزلته هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : « ان السعيد هو من استطاع ان يعيش فى خلوة وعزله Happy he who lives in solution (٢) .

ولكن لا تعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوة الى الذات ان يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته ، ان ديكارت لم يكن يبغى العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركـة فى مشكلاته ، بل على العكس تماما ، فـان هـذه الخلـوة الى الذات والاستغراق فى التفكير ، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحيـاة الاجتماعية والمادية ، حتى يهيىء لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتامل والتفكير والفلسفة (٣) .

ونحن لانعرف على وجه الدقة كيف امضى ديكارت اوقاته بـين عام ١٦١٩ وعام ١٦٢٢ وكل ماهكن ان نذكره هو انه قام برحلة طويلة من جنوب غربى المانيا حيث كان قد اسحر من مولندا الى فرنسا فى رحلة لايمكن تحديد ابعادها بالضبط ، كما سافر الى ايطاليا ثم رجع منها الى فرنسا التى كانت بينه وبين صديقه الاب مرسين Mersenne فيها عدة مراسـلات .

واهم احداث حياته بعد ذلك الاجتماع الذى تم فى خريف عـام

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٩ .

2) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Vol. 1, p,213.

(٣) عثمان امين ديكارت ، ص ٧١ .

١٦٢٧ عند القاصد الرسولى بباريس وحضره ديكارت والكردينال دى بيرول Cardinal de Bérulle' مؤسس جماعة الاوراتوار Oratoire الدينية وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين ٠

عاد ديكارت الى هولند' قادما من فرنسا عام ١٦٢٩ وانتسب هناك الى جامعة فى مدينة فرنكر Frenecker حيث تابع فيها دروس علم الطبيعة ٠ ثم انتسب بعد ذلك عام ١٦٣١ الى جامعة « ليدن » واتصل فيها بالرياضى والمستشرق جوليوس Golius ، الذى عرض عليه بعض مسائل هندسية ، لم يحلها الهندسيون القدماء ، فاهتدى ديكارت اثناء حلها الى اكتشاف مبادىء الهندسة التحليلية ٠ وتعرف ديكارت عن طريق جوليوس بقسطنطين هويجنز Constantin Huygens والد عالم الضوء الشهير كريستيان هويجنز ٠

ونحن نعلم ايضا انه استقر فى عام ١٦٣٣ مدة ما بمدينة ديفنتر Deventer واتصل بهيلين هانس Heléne Hans وانجب منها بنتا ٠ ومن نهاية عام ١٦٣٣ الى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام ورحل منها وعاد اليها عام ١٦٣٦ حيث عمل على انهاء كتبه العلمية والمقال عن المنهج ٠ وفى اوائل عام ١٦٣٧ بدا بمباشرة طبع تلك الكتب (١) ٠

اذن فنحن نلمس من هذا شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم واجناسهم (٢) من جهة ، واقباله على تنوع معارفه وعلومه من جهة اخرى ٠ ولقد انتهت هذه الرحلات برحلته الاخيرة الى السويد التى انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠ (٣) ٠

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٣٨ ــ ٣٩ ٠

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، المطبعة السلفية ومكتبها القاهرة ١٩٣٠ ، ص ١٥ ٠

3) Haldane, Elithabeth S, G.R. Ross, «Descartes and spinoza in Great Books of the Western World, ed. by R. M. Hutchins, Vol. 31, The University of Chicago, 1952, p. x.

### جـ ـ مؤلفــاته :

لقد الف ديكارت كتباً كثيرة ، عبرت بصدق عن روح فكرية عاليــة وافصحت عن ملامح شخصيته المتميزة بين عديد من الفلاسفة ، باسلوبه البسيط وعباراته الواضحة ، وهذا التفرد فى الشخصية كان مصاحبــاً لخصوبة انتاجه . ومن اهم مؤلفاته الفلسفية :

١ ـ مقال عن المنهج عام ١٦٣٧ Discourse on Method

٢ ـ التاملات فى الفلسفة الاولى عام ١٦٤١ Meditations on First Philosophy

٣ ـ مبادىء الفلسفة عام ١٦٤٤ Principles of philosophy

٤ ـ انفعالات النفس عام ١٦٤٩ The passions of the soul

٥ ـ قواعد لتوجيه العقل عام ١٩٢٨ Rules for the Direction of the mind

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يتمه ديكارت ، وكان يستهدف منه اقامة الفلسفة على اساس بناء جديد ، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات الحديثة ، ويصونها من التردى فى مهــاوى الشك وضلالات الوهم ، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطا (1) .

والواقع ان ديكارت قد عالج مشكلة الحرية ـ كما سنرى ذلك فيما بعد ـ من خلال كتاب « مبادىء الفلسفة » وكتاب « التاملات » وكتاب « مقال عن المنهج » وفى بعض رسائله للاميرة اليزابيث .

### د ـ منهجــــه :

ان اهم ما يميز فلسفة ديكارت العقلية عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو انه كان مقتنعا بحاجة الفلسفة الى منهج دقيق للبحث . لقد

---

1) Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, p. 85.

رأى ان المنهج الدى ينبغى ان تستخدمه الفلسفة لابد وان يشبه ذلك المنهج الذى يستخدمه الرياضيون والفيزيائيون . ولكننا نتساءل اى منهج ذلك الذى يجدده ديكارت ويرى ان الرياضيات تستخدمه ؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك المنهج فى الفلسفة ؟

لقد اراد ديكارت ان يستأصل الفكر المدرسى وروادبه من الفلسفة ولذا وجد انه من الضرورى ، لكى يبلغ هذا الهدف ، ان يستخلص من الافكار القديمة التى سبق ان تلقاها ، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على اساس واضح لايرقى اليه الشك . وقد وجد ديكارت ان هذا الاجراء لايتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضى (١) . فمن المعلوم ان الرياضيات قد انتظمت فى اطار نسق استنباطى Deductive System منذ بدايات التفكير الفلسفى والمنطقى ، فنجد ارهاصات هذا النسق عند افلاطون وارسطو كما نجح اقليدس لاول مرة فى وضع «علم الهندسة» على هيئة نسق استنباطى محكم وذلك حوالى عام ٣٠٠ ق.م. ولقد اكتشف ديكارت اهمية هذه الفكرة وقوتها وفاعليتها ، ومدى صلاحيتها لاسيما وهو الفليسوف الرياضى الذى قدم لنا بعبقريته الخلاقة الهندسة التحليلية علما جديدا .

نعم ، لقد وجد ديكارت بثاقب نظره ، ان « الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط وانهما وحدهما يحققان اعلى درجات اليقين ، وانهما اكثر العلوم بساطة ووضوحا . فاذا اريد للفلسفة او اى علم آخر ـ ان تتصف قضاياها باليقين ، فلنتخذ من هذين العلمين نموذجا » (٢) .

---

1) Wright, Willam Kellay, A history of modern philosophy, Macmillan Co mpany, New York, 1947, p. 72.

(٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ص ٥٠ .

ومعنى القول باتخاذ المنهج الاستنباطى نموذجا ، يرجع فى حقيقة الامر الى ان المنهج الاستنباطى يبدا حركة سيره الاساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج ، ثم ينظر فى النتائج مرة اخرى ليحصل منها على نتائج اخرى ، بحيث لابد وأن تصدق هذه النتائج ، طالما اننا سلمنا بصحة المقدمات . وهنا يكتسب النسق صفة اليقين ، ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز ، ومن ثم فاننا « نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط » (١) .

لكن ماهى الافكار التى يريد ديكارت ان يتوصل اليها ويؤكدها ؟

يقول كواريه : « هذه الافكار هى الافكار الرياضية ، وهذا العقل هو العقل الرياضى كذلك ، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانسانى الوضوح واليقين » (٢) .

ان علينا الآن ، حتى نفهم المنهج عند ديكارت فى اصوله وقواعده ، ان ننظر فى الحدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضوح .

١ ــ الحدس intuition عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن ، بلا وساطة بعض الحقائق ، فتقبلها النفس وتثق فى صحتها وصدقها ، أو هو نظرة ثاقبة من نظرات العقل ، بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يزول معه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقلنا انتباهه فى تحليل فكره المثلث ، فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة اضلاع ، وانه شكل مقفل ... الخ .

وهذه الحقائق المباشرة هى افكار بسيطة وواضحة ، تقابلنا كثيرا

---

(١) المرجع السابق : ص ٥١ ، وايضا : توفيق الطويل : اسس الفلسفة دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

(٢) الكسندر كوارية : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٦ .

فى مجال دراستنا . فهى تقدم لنا النقاط الاولى التى نبدأ منها ، أو هى « المبدأ المطلق فى الموضوع » .

٢ ـ اما الاستنباط deduction فهو العمليـة العقلية التى تنتج بها قضية من قضية او عدة قضايا ، او هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق الاستنباط البرهانى . فمثلا بعد ان نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق الحدس ، وبعض البديهيات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع ان نبرهن على صحة النظرية ، التى تقول أن مجموع زوايا اى مثلث يساوى قائمتين .

اى اننا نستخدم الحدس فى ادراك المبادىء الاولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الاولى التى تنتج عن هـذه المبادىء .

ولكن ليس من السهولة فى كل الاحوال ان نكتشف بالحدس هـذه المبادىء ، وان نستخرج منها النتائج الاولـى ، فقـد تواجهنـا بعض الصعوبات ، التى تتعقد فيها هذه النتائج ، بحيث نجد من الممكن ـ احيانا ـ ان نستنتج من المـادىء الواحدة نتائج مختلفة . وهنا ياتى دور التجربة التى تساعدنا على اكتشاف اى هذه النتائج قد اختير فعلا . فالتجربة هى التى ترشدنا الى النتيجة من المبادىء التى نتحقق مـن صحتها بصورة لاتقبل الشك .

وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هى المراحل التى يتعين علينا اتباعها ، للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط ان نجيـد استخدامها بطريقة صحيحة [1] .

---

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سعفان ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ص ١٨ ـ ١٩ .

وعلى اية حال ، فقد استقصى ديكارت منهجه من الرياضة ، لانها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطا والمغالطة ، وهذه الخصائص اهم ماتنفرد بها الرياضة عن العلوم الاخرى ، فضلا عن النتائج الباهرة والحقائق الثابتة التى تحققت فى مجال العلوم الرياضية .

اراد ديكارت اذن ان نفيم فلسفة يقينية كاملة ، على غرار العلوم الرياضية ، ولا عجب فى ذلك ، لاسيما وانه قد تعلم مبادىء الرياضيات عن « اسحق بكمان » ــ فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفا ، ورياضيا ، وعالما ، وتشهد بذلك اعماله العظيمة فى الفلسفة والرياضيات (١) .

لذلك يقرر ديكارت ان المنهج المقترح تطبيقه فى ميدان الفلسفة يماثل تماما ، المنهج المستخدم بنجاح فى الهندسة ، والذى اسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية . وبهذه الطريقة حاول ديكارت ان يقضى على الفجوة التى كانت بين الفلسفة والعلوم الاخرى .

لذا نراه يلخص ، بطريقة مالوفه ، فى القسم الثانى من « المقال عن المنهج » اربع قواعد بسيطة ، ينبغى على الانسان اتباعها ومراعاتها ، ليصل الى المعرفة الصحيحة (٢) ، وهذه القواعد هى :

**القاعدة الأولى :**

الا اسلم بشىء على الاطلاق على انه حق ، مالم اتعرف بوضوح انه كذلك وهذا يعنى ان اتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع فى الحكم، وعدم التمسك بالاحكام السابقة، والا اقبل شيئا منها ، الا ما يتجلى لعقلى بوضوح وتميز لايدع معه فرصة للشك .

1) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 560.
2) Wright, William Kellay, A history of modern philosophy, p. 72.

ويقصد ديكارت من قاعدته الاولى ، الا نقبل الافكار والمعلومات التى لاتتضح لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداهة العقلية ونور للعقل الفطرى ، وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص كلية من الاراء السابقة، مهما كان مصدرها ، والا ندفع فى احكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم فى كل تصوراتنا واحكامنا باوامر ومطالب العقل وحده . وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكارت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الآراء السابقة .

**القاعدة الثانية :**

ان أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التى افحصها الى اجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو انه ضرورى لحلها بأفضل طريقة ممكنة .

ومعنى هذا ان نبدأ فى تحليل المشكلة التى تعالجها الى اكبر عدد من العناصر الجزئية البسيطة والواضحة ، حتى نستطيع حلها على اكمل وجه .

**القاعدة الثالثة :**

ان أواصل تأملاتى وفق نظام محكم ، مبتدئا بابسط الموضوعات واسهلها فهما ، لكى ارتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تعقيدا ، وأن افرض نظاما بين الامور التى لايسبق بعضها البعض الاخر بالطبع .

يرى ديكارت فى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، أن ننتقل بأفكارنا من بعض المسائل الاولية البسيطة الواضحة الى مسائل اخرى اشد منها تركيبا ، للتأكد من صدق نتائج التحليل ، اى ان نتقدم من الامور البسيطة فى تسلسل منطقى خطوة بخطوة حتى نصل الى الامور الاكثر صعوبة .

والواقع ان قاعدتى التحليل والتاليف السابقتين ، تشكلان حجر

الاساس فى كل تفكير علمى ، حيث يبدأ المفكر او العالم فى تحليل الظواهر او الافكار الى ابسط عناصرها ، ثم يقوم بعملية التاليف لاعادة صياغة هذه الافكار او الظواهر للوقوف على مدى صحة نتائج التحليل .

**القاعدة الرابعة :**

ان اعمل فى جميع الاحوال على احصاءات كاملة : ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلنى على ثقة من أننى لم اغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث .

وتهدف هذه القاعدة ، ان نحيط احاطة كاملة وتامة بكل ما يتصل بالمشكلة المطروحة للدراسة والبحث ، بحيث نتحرى الدقة فى جمع المعلومات التى تتعلق بالمسالة التى ندرسها (١) .

وهكذا يمكننا ان نلاحظ النظام العقلى الصارم الذى اتبعه ديكارت فى صياغة منهجه ، ولا يخفى علينا ان هذه القواعد ، بالطريقة التى قدمها ديكارت ، انما تعبر باختصار عن الاجراءات التى تتبع فى حل المشكلات الاصلية فى الهندسة (٢) .

يصرح ديكارت أن صياغة المنهج هى مجرد خطوة تمهيدية ، اذ ان ما يتطلع اليه هو محاولة اكتشاف الطريقة التى تجعل من معرفتنا للاشياء الماثلة لنا ، لها طابع الوضوح والتمييز (٣) .

اى ان ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج ، لم يفرض شروطا

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ص ٣٠ — ٣٢ وكذلك

Wright, William Kellay, A history of modern philosophy, p. 72.

2) Ibid : p. 74.

3) Hoffding ; Harold : A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 218.

مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، اكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل المعضلات والمشكلات التى تعترض طريقه ، ثم ينظم ويرتب افكاره على اساس منطقى ، وأخيرا ينظر الى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحى ، متوخيا فى ذلك كله النظام والدقة (١) .

---

1) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, p. 60.

## ثانيا

## النسق الفلسفى الديكارتى

### ا ـ الشك المنهجى عند ديكارت :

ذهب ديكارت الى ان الفلسفة هى دراسة الحكمة ، والحكمة تشمل سائر المعارف التى يستطيع الانسان معرفتها ، سواء لهداية حياته او للمحافظة على صحته او لاكتشاف جميع الفنون (١) ، اى انها العلم بالمبادىء الاولى او العلم الكلى الشامل (٢) . لذلك قسم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين : الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتى تتضمن مبادىء المعرفة ، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير اهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك نبحث فى روحانية نفوسنا وسائر المعانى الفطرية التى توجد فى داخلنا . اما بالنسبة للقسم الثانى من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعى الذى يشمل البحث فى العالم الفيزيائى بصفة عامة من حيث تركيبه وابعاده ثم يوجه اهتمامه الخاص الى دراسة طبيعة هذه الارض وجميع الاجسام الماثلة فى العالم ومن بينها الانسان .

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه فى واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعى اما الفروع او الاغصان فهى تمثل العلوم الاخرى وهى ، الميكانيكا والطب والاخلاق (٣) ، وتبقى الاخلاق التى هى من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

---

(١) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٤ .
(٢) محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية اسكندرية الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ٥٧ .
(٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، ص ص ١٨-١٩ .

ولعل اهم ما فى هذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جدرها او جذعها وبالمثل فلا يقتصر اهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعى ، اذا نظرنا اليهما فى ذاتهما ، بل تنصب الاهمية كلها على هذه الانواع من الميكانيكا والطب والاخلاق .

ان هذه الثمار تفضى بنا الى قواعد السلوك السليم وتدبير معاسنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع ان نتحكم فى الطبيعة ونصبح مالكى زمامها ، وهذا هو ما عبر عنه بيكون حين يقول : « ينبغى لنا ان نفهم الطبيعة ، اذا اردنا ان نسيطر عليها ونخضعها لمشيئتنا » (١) .

هذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفى بالشك . والشك عنده هو خطوة التامل الفلسفى الاول بل وخطوته الاساسية ، فان ادى بنا الى المبادىء الاولى كان السبيل الى اليقين الفلسفى ، وان لم يصل الى ذلك لم يكن شكا منهجيا ، بل كان شكا هداما لاسبيل الى الوصول الى اى يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لابد من اتخاذها : فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الاحكام التى خضعت لها ولم لتبين صحتها سواء كانت احكاما فرضها الغير على من معلمين او مرشدين او من يوكل اليهم امرى ، ام كانت احكاما فرضها على الحس والخيال — وتعرضهما للخطأ معروف — ان كل هذا يدعونى للشك .

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الاحكام : فيما بقى فى نفسى من علم تلقيته فى الماضى ، وفى الماضى كله ، فى الحواس والخيال ، ايا كانت تعاليمها . اذ لو خدعتنى هذه الاشياء مرات ، فما الذى يمنعها من ان تخدعنى دائما . يقول ديكارت :

---

(١) اندرية كريسون : ديكارت ترجمة حسن شحاته سعفان ، ص ١٦ .

أ ـ لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لايمكن ان يكون الا مشكوكا فيه جدا .

واذن فيلزم اذا اردت ان اقيم شيئا متينا فى العلوم ان ابدأ كل شىء من جديد وان اوجه النظر الى الاسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك ان اثبت بطلان آرائى القديمة . بل ويكفى لاطراحها ان اجد فى كل راى منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك ان افحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادىء، لان انهيار الاسس يفضى حتما الى انهيار بقية البناء .

ب ـ يلزم أن نضع موضع الشك :

١ ـ الموضوعات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس واوهام الاحلام : كل ما حسبته حتى اليوم اشد الاشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس . لكننى تبينت بالتجربة ان الحواس تخدعنى احيانا . واذن فمن الحيطة الا اعود الى الثقة بالحواس .

قد يقال انه اذا صح ان الحواس تخدعنا فى الاشياء التى يكون احساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيرا ، فمما لا يقبله العقل انها تخدعنا فى اشياء من قبيل اننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى اكتب عليها .

ولكن اذا فكرت فى انى انسان ، وان من عادتى ان انام ، وانى اتمثل فى الحلم نفس الاشياء التى اراها فى اليقظة ، وانه لاتوجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى الا ان انظر بعين الشك الى جميع ماتلقيته عن طريق الحواس .

٢ ـ الاشياء العامة التى كان من الممكن ان تكون نماذج لتلك الافكار الخاصة .

٣ ـ والعناصر العامة التى كان يستطيع خيالنا ان يكون منهـا هذه الاشياء العامة ، لانه ربما كان هناك اله واسع القدرة يريد لنا ان نخطىء دائما [١] .

كان على ديكارت اذن ان يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطـة الشك بالضبط ؟ انها لاتعنى التردد والتارجح فى قبول حكم من الاحكام او التارجح بين القبول والرفض والاستمرار فى هذا التردد والتارجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الاحكام او تصوره او التفرج عليه ان صح القول . ان معناها عدم التردد اى العزم على عدم «اعتبار» هذه الاحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ او الصواب . فاى اهتمام من هذا القبول ، اى تقدير هو العزم على «عدم الالتزام» بالاحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها او عن الحس او الخيال [٢] .

يتضح من هذا ان ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم اقر باننا نعتقد فى النوم أمورا ونتخيل احوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم ان ما رايناه اثناء النوم كان حلما . واذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى اليقظة كتصوراتنا فى النوم كلهـا خيالات لا حاصل لها . الواقع ان ليس ثمة علامات يقينية يمكن ان نميز بهـا اليقظة من النوم فى وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه : لان بعض الناس قد يخطئون فى الاستدلال ولو فى ابسط قضايا الهندسة . وزاد على ماتقدم فافترض فرضا لم يسبق اليه ، فقال ما معناه : ربما كان شيطان ماكر

---

(١) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الاولى ، ترجمة عثمان امين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة المطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، التأمل الاول ، ص ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٨٩ .

مخادع يعبث بعقلى فيرينى الباطل حقا والحق باطلا ، ويجعلنى بحيث اخطىء على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسي (١) . يقول رسل : « بدأ ديكارت بالشك فى الحواس ، لانه رآها غالبا ما توقعنا فى الضلال ، ثم شك فى الرياضيات « والامور الفكرية بوجه عام» مفترضا ان ثمة شيطانا ماكرا يستخدم كل براعته فى تضليله » (٢) .

فاذا كان الامر على هذا النحو كنت اعزل من غير سلاح ، على الرغم مما يظهر عليه معرفتى من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقا الى اى حقيقة . لكننى استطيع ان احمى نفسى من ذلك الشيطان اذا صممت منذ الآن على رفض اى قضية قد يخالجنى الشك فى امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى ان على ان اضع موضع الشك جميع الاشياء التى قد ارى فيها اقل موطن للريب .

يجب اذن ان نصطنع منهج الشك المؤقت ، وان نتشبه باولئك الذين يهدمون دارهم لكى يبنوها من جديد ، لانها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نضيفها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة واحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الامور التى لاتبدو لنا بديهية ، الا لان العادة جرت بان نراها او نحكم عليها او نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغى ان تمتد رحاب الشك الى جميع المجالات ماعدا مجال الاخلاق والحياة العملية ، لان افعال الحياة لاتحتمل عادة اى تاخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة امور لايطبق عليها شكه المنهجى وهى :

اولا : ان يطيع الانسان قوانين بلاده ، وان يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع الامتثال والثبات والحفاظ على الديانة التى نشأ عليها،

---

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ١١٨ .

2) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 563.

وان يدبر شئونه فى سائر الامور ، وفقا لاغلب الآراء اعتدالا ، وهى التى رضى عنها العقلاء من الناس .

ثانيا : ان يتجنب الشك والتردد فى سياسته ، وان يتمسك بما صمم عليه .

ثالثا : ان يجتهد فى كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من اجل مغالبة الحظ ومقاومة القدر Fate . وذلك لان افكارنا هى ملك لنا ، نستطيع ان نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقنا فى الحصول على الاشياء التى لانستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو نستطيع ان ننعم بالغنى والقوة والحرية ، وكل انواع السعادة (١) وفيما عدا ذلك من الامور اوجب ديكارت الشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الاشياء المحيطة بنا ، وفى وجود الناس وفى وجود اى حقيقة متميزة ، بل أوجب الشك فى الاحكام التى تبدو لعقولنا اوضح الاحكام واوفرها بداهة ، لان من الممكن كما قلنا : « ان شيطانا خبيثا يلهو بى ، ويطيب له إن يوقعنى فى الضلال » (٢) .

ويذهب ديكارت فى التاملات الى ان الشك وحده لايكفى ، بل علينا ان نعتبر المحسوسات والخيالات والافكار باطلة ، يقول ديكارت : «ولكن الشك لا يكفى . فما دمت اقتصر على حسبان آرائى القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها فى الوقت نفسه محتملة جدا ، وهى كذلك بالفعل ، فانه ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادى ، ومن اجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بان جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان واظل كذلك الى ان يتعادل هذا الحكم الجديد

---

1) Hoffding; Harold A history of modern philosophy, Vol. 240.

(٢) عثمان امين : ديكارت ، ص ١١٩ .

مع الحكم القديم فى الميزان ، فيبقى ذهنى حرا كل الحرية » . [١] .

وأذا صح كل ذلك فما الذى يبقى للفيلسوف ؟

يبقى ان خطة الشك اسلم الخطط ازاء جميع الفروض السابقة . انها الحزم بعينه ، ازاء اى اعتقاد او راى او حكم فى اى ميدان من الميادين ، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول ، وفى جميع العلوم على حد سواء . ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم «كانه كاذب » وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الاحكام . يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époqué كما قال اليونان . فهذا الموقف ان لم يكفل للانسان اى يقين ايجابى فهو يضمنه على الاقل من الوقوع فى الخطأ [٢] .

ويجب ان نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك «بيرون» الذى لاسبيل الى الوصول الى أى يقين من ورائه ، وبين الشك المنهجى عند ديكارت الذى هو فى طبيعته الاصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والادراكات السابقة توطئه للوصول الى اليقين ، فطريقة الحوار السقراطى اسلوب من اساليب الشك ، او منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عند ديكارت حافل بافكار بعضها خاطىء ولا سبيل الى تطهير العقل من هذه الافكار الخاطئة ، الا بافراغه من جميع ما فيه ، وهو لايترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة ، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك الحقيقيين ، فهو يعيد اليه مايراه سليما وبديهيا من هذه الافكار ويطرح الفاسد

---

(١) ديكارت : التاملات ، ترجمة عثمان امين ، التامل الاول ، ص ٦٨

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ص ٩٣ .

منها (١) ، والواقع ان كل بحث فلسفى او علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك (٢) . ولعل اهم سمة مميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كما ذكرنا فى ان الشكاك لايؤمنون بامكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الاشياء ، اى ان مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يغادره . اما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول اليها ، ولكنهم يسيرون اليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية او مسالة موضع الانكار ، الى ان يتبين لهم صدقها او كذبها . فهم اصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها (٣) .

ومن ثم فان الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكا مؤقتا لا شكا هادما ، انه البحث عن نقطة البداية التى يتقدم منها الفكر . ولكن ديكارت لاينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا بسند وضمان الهى يحميه من الشيطان الماكر الخبيث .

ب ـ من الشك الى اليقين الاول :

فى مجال البحث عن اليقين الذى اهتدى اليه ديكارت ، نتيجة لشكه المنهجى ، كما سنرى ذلك فيما بعد ، نجد رأيا طريفا يقلل من اهمية اعتبار ديكارت ، هو اول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد « جارفورث Garforth» فى كتابه «مجال الفلسفة The Scope of philosophy» أن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الامور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ماتؤكده الدراسات الانثربولوجية والتاريخية . منذ مطلع التاريخ الانسانى ، داب الانسان الاول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وان اتسمت محاولاته الاولى الساذجة بالطابع البدائى ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وادوات البحث المتوفرة

---

(١) ازفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفى ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥ .

2) Garforth, F.W., The Scope of philosophy, p. 97.

(٣) عثمان امين : ديكارت ص ١٢٨ .

له حينذاك ، ولايعنى ذلك ان الانسان البدائى فى مستهل حياته الاولى، قد توصل بداهة الى اليقين ، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة ، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة .

وعلى اية حال فان هذه المجهودات ـ التى استهدف من ورائها البحث عن اليقين ـ كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذى يكتنف الكون المترامى حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها واشكالها ، أو تجاه الكائنات الحيوانية الاخرى من وحوش ضارية وحيوانات مفترسة ، التى تحاول النيل منه والفتك به .

ومن ثم نستطيع ان نؤكد بما لايدع مجالا للشك ، أن مسالة البحث عن اليقين ، هى من المسائل التى شغلت اهتمام الانسان البدائى، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء ، اى انها انطلقت من مفهوم سيكولوجى ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائى فى الامن والطمانينة.

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعامل الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولية ، على أساس ان الوضوح ذاته ماهو الا صورة من صور الامن والطمانينة . وكذلك تبلورت مسالة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم المثل ، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة ، وهى التى تبرر الثبات والاستقرار فى نطاق العالم الطبيعى المتغير . اما ارسطو فقد بحث عن اليقين من منظور آخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى ارسطو أن اليقين انما يستمد اصلا من الاستنباط المنطقى وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصورى الذى يعتمد على نظريته فى القياس ، ونظر اليه باعتباره اداة لليقين (١) .

---

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy, pp. 85 - 86.

واذا سلمنا بان البحث عن اليقين من المسائل التى ارتبطت بالفكر الانسانى فى كل مراحله ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث، فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن الا تابعا ومقلدا للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه ؟ ، ومن ثم تنتفى عنه صفة الاصالة والابتكار ، وهو ما تفضى اليه اقوال جارفورث السالفة .

ان الامر الذى لاشك فيه هو ان البحث عن اليقين ، هو الغاية من اى تفكير انسانى ، ولكن هذا لايعنى ان ديكارت كان ناقلا امينا للتراث الفكرى عن السابقين وحسب ، بل ان اهم مايتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجى كأداة ووسيلة ، يناط به تحرير العقل من الافكار الموروثة والمعلومات المضطربة .

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعا لاى مذهب او اتجاه فلسفى بعينه ، بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التى تتسم بالبداهة والجلاء والتميز . ومن ثم فان منهجه الفلسفى لايعتبر من قبيل المحاكاة للفلسفات السابقة ، بل هو تلمس لليقين الذى يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب .

ويمتاز الشك الديكارتى بانه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، انه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الاولى ، هو التامل الاول فى الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

انى اشك . هذا امر ثابت . وانى افكر ، فلا فارق بين كونى اشك وكونى افكر . وطالما كنت افكر ، فانا الذى افكر موجود حتما . افكر اذن فانا موجود . هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . انه يقين اول ومعرفة اولى (١) .

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٥٨ .

وبعبارة اخرى حين لجا ديكارت الى الشك فى كل شىء ، حتى بصدد ابسط المسائل الرياضية ، اتضح له انه يشك وما دام يشك فهو يفكر ، لان الشك ضرب من ضروب الفكر ، وطالما يفكر فهو اذن موجود ، فنحن نشك تعنى اننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى اننا نوجد ، فالحقيقة الاولى التى اشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة « انا افكر اذن فانا موجود «Gogito Ergo Sum» هى حقيقة اساسية لاسبيل الى الشك فيها ، بل ويمتنع الشك فيها حتى اذا اردت ذلك . فحقيقة « الكوجيتو » تكمن فى وجودى الذى اعجز عن تصوره غير موجود ، ويستحيل على مهما اوتيت من قوة ، ان اشك فى هذه الحقيقة ، لانها بديهية وواضحة ومتميزة (١) .

ـ وبالنظر الى ان هذه الحقيقة ، «انا افكر اذن فانا موجود» كانت من الرسوخ واليقين ، بحبث ان اشد افتراضات الشكاك تطرفا ، كانت عاجزة عن ابطالها ، حكمت بانني استطيع ان اتقبلها من غير ادنى تردد كمبدأ اول للفلسفة التى ابحث عنها (٢) . ويؤكد ذلك ديكارت فى « المقال عن المنهج » حيث يقول : « ولما انتبهت الى ان هذه الحقيقة ـ انا افكر اذن فانا موجود ـ وهى من الرسوخ بحيث لايستطيع الارتيابيون ان يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت باننى استطيع مطمئنا ان اتخذها اصلا للفلسفة التى كنت اطلبها » (٣) .

لكن لنا ان نتساءل ، ماهو هذا الوجود الذى ادركه والذى يعد

---

1) Watling, J.L., « Descartes » in a Critical history of western philosophy, ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1946, p. 177.
وايضا :
Marias, Julian, History of philosophy, pp, 214 - 216.

2) Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 91.

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ص ٥١ ـ ٥٢ .

بمثابة اليقين الاول الذى لايمكن الشك فيه ؟ الواقع ان هذا الوجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى ، فانا اعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ولا اعلم بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر : فانا مفكر ، بمعنى انى موجود يتعقل ويشك ، ويثبت وينفى ويريد ولايريد ، ويتخيل ويحس ايضا [١] . فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر ، لانها تشترك جميعا فى اننا ندركها مباشرة فى انفسنا . ان كل ما اعلمه الآن يقينا هو ان اثبات الذات المفكرة اصبح حقيقة لاينالها الشك . والفكر متميز عن البدن الخاص ، وعن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجود الجسم : فانى اعرف الفكر بالفكر نفسه ، اما الاجسام فلست بمستطيع قط ادراكها الا فى الفكر وبالفكر : فمعرفتى بالنفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم « لاننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى انه ليس خارج فكرنا شىء هو موجود حقا ، نعرف جليا اننا لانحتاج لكى نكون موجودين الى اى شىء آخر يمكن ان يعزى الى الجسم ، وانما وجودنا بفكرنا وحده. واذن ففكرتنا عن نفسنا او عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة اكثر يقينا ، بالنظر الى اننا لانزال نشك فى وجود اى جسم فى حين اننا نعرف على وجه اليقين اننا نفكر » [٢] .

فانا اذن حين ادرك « انيتى » كلها فى طبيعتها وماهيتها ، ادرك انه لايخص « انيتى « الا ماهو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت ايضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد ... الخ . لكننى كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولانها اولا فى الحقيقة فكرى « انا » . واذن فالفكر يعبر عن طبيعتى كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ، وكل ما يلائم

---

(١) ديكارت : التاملات ، ترجمة عثمان امين ، ص ١٠١ .

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، القسم الاول ، فقرة ٨ ص ٩٣ .

الفكر يلائمنى ، وكل ماينافيه ينافينى . واذن فلست امتدادا ولاشيئا مما ينطوى فى فكرته على الامتداد ، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شىء من الامتداد ، كما ان الامتداد لاينطوى على شىء من الفكر (١) . ان الفكر عنده جوهر روحى أو هو مبدأ خاصيته التفكير . اما الجسم فهو جوهر مادى خاصيته الامتداد . هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل مايجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو يكون احيانا فهما واحيانا شهوة واحيانا ثالثة ارادة :

اما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

١ ـ معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
٢ ـ معانى حسية من عمل التجربة والحواس .
٣ ـ معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

واما الشهوات فهى عنده كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس . وللشهوة علتان : الاولى نفسية والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات اولية تشتق منها باقى الشهوات ، وهذه الشهوات الاولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن .

وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى ، وهى تظهر اكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته أو نفيه ، نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون احكاما نثبت فيها أو ننفى (٢) .

وبما ان الانسان مكون من جوهرين : جوهر روحى يكون نفسه ، وجوهر مادى يكون بدنه فان علينا ان نبحث فى العلاقة بين هذين الجوهرين ، هل هما منفصلان تمام ، أم انهما متحدان تمام الاتحاد ؟

---

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .
2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy, p. 75.

**تمايـز الجوهرين الروحـى والجسمى :**

اثار ديكارت موضوع انفصال العقل « او النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذى قدمه عن « الفكر » ، لانه يحصر عمل الفكر فى بعض العمليات التى تتحكم عادة فى الجسم ، اعنى ، المجال الكامل لمعنى الادراكات الحسية ، فعندما يعرف ديكارت الشعور او الوجدان مثلا ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطق للفكر ، فهو لم يتناول اى اشارة عن الجسم ، لان كل ما يتضمن فى « الفكر » ـ وفقا لديكارت ـ الكائن المفكر ، هو مايشك ، ويفهم ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ويرفض ، كذلك مايتخيل ويحس (١) .

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كـلا منهما جوهرا خاصا مستقلا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحى هـى الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، واذن فنحن نستخلص فى ديكارت على مايقول فونييه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد » (٢) .

ويذهب ديكارت فى التامل السادس الى تاييد هذا التمايز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث ان الجسم بطبيعته منقسم دائما فى حين ان النفس لا منقسمة » (٣) . كما يقـول بريدو Bridoux : « لاتختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل ان الواحدة منهما تضاد الاخرى ، فنحن لانجد تصورا نفسيا او روحيا فى مفهوم المادة ، كما لانجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح او

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ـ ص ص ٩١ ـ ٩٢ .

2) Stumpf. Samuel E. : Socrates to Sartre, p. 255.

(٢) اندرية كريسون : ترجمة تيسير شيخ الارض ، بيروت عام ١٩٥٦ ص ٥٠ .

(٣) ديكارت : التاملات ، ترجمة عثمان امين ، التامل السادس ، فقرة ٣٨ ص ١٩٠ .

النفس لاتقبل القسمة » (١) . ويؤكد ماير Meyer هذا التمايز بقوله : « اننا نستطيع ان نؤكد بان الجوهر المفكر موجود وانه متميز عن الاجسام » (٢) . واكثر من ذلك يقرر ديكارت ان معرفة النفس اسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل ان يعرف نفسه موجودا » (٣) .

على اية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات او طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، اى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كما يعطينا ديكارت صورة اخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التاملات مؤداها ان كل ما ندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على النحو الذى يدركه به ، فمثلا انا ادرك النفس متمايزة عن الجسم ، وادرك الجسم متمايزا عن النفس ، واذن فلابد ان يكون الله قد خلقهما منفصلين .

وهكذا فان الشواهد كثيرة على ان ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى ادى ببولييه الى قوله بان هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت . وهى الثنائية التى تنفى وجود اى اتصال بين العالم العقلى وبين العالم المادى ، حيث ان لكل منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الاخرى (٤) .

---

1) Bridoux. A. : Ocuvres et letteres de Descartes, Paris, 1949, introudction, P. XVIII.

2) Meyer, F., A history of modern philosophy, American book company. 19, p. 85.

(٣) عثمان امين : ديكارت ص ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

4) Garforth, F. W. The Scope of philosophy, p. 78.

اتحاد جوهرى النفس والبدن :

وهى مسالة من ادق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية ، اذ اننا نجد ديكارت يعلن على طريقة ارسطو بان النفس ليست فى جسدها كالربان فى السفينة (١) . ولكنها مختلطة معه ممتزجه به الى حد بجعلها تكون معه شيئا واحدا ، كما ان ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات «ارنو» الى ان النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهريا (٢)

اما عن الدوافع التى دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين ، فنجدها واضحة فى التامل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا وعلى الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما اهم ماحمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد (٣) .

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله ان النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وان الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا « اننا نستطيع ان نفهم الجوهر المفكر فقط على انه مفكر ، وليس هناك مايضطرنا لان نصف ذلك الجوهر بانه ممتد لان صفتى الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفان » (٤) .

كما اعلن ديكارت فى خطاب له الى الامبرة اليزابيث فى مايو عام ١٦٤٣ بان النفس تفكر وانها من حيث اتحادها بالجسم فهى تعمل

---

1) Stump, Samuel F. / Socrates to Sartre, p. 255.
2) Kemp - Smith. N: : Descartes philosophical Writings, London. 1952. pp. 280 - 281.
(٣) ديكارت : التاملات ، ترجمة عثمان امين ، التامل السادس ، فقرة ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ .
4) Brehier. E., Histoire de la philosophie, Tome 11, Paris, 1929, p. 84.

وتحس معه ، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس ان تحرك الجسد ، ونراه يذهب فى هـذا الى انه توجد فينا افكار ومعان اولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها ان نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لايوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . اما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لانها تعكس اعضاء الجسم الاخرى وسريعة التاثر ومزدوجة اى نفسية وجسمية (١) .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لانه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغى على هذا الاساس ان يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت، كما لن تفضى قواعد منهجه لاية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ماجعل بعض اتباع ديكارت يبذلون قصارى جهدهم فى ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، فقد حاول « ارنولد جيولينكس Arnold Geulinex» معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن « مذهب المناسبات او نظرية التوازى Occasionlism or parallelism يشير ارنولد الى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود اى تفاعل بين العقل والجسم ، لانهما جوهران منفصلان تماما .

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ص ٩٨ .
« نظرية التوازى Parallism» تذهب الى القول بأن العمليات العقلية والجسدية متلازمة ، احدهما يتغير بتغير الاخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتى التغير اى علاقة سببية » .

ج ـ اليقين الثانى : اثبـات وجـــود الله :

لقد توصل ديكارت من الشك المنهجى الى اثبـات انيته كجوهر مفكر ، فالانا التى اثبت وجودها استنبطها ، من حقيقة كونه كائنا يفكر ، ومن ثم ذهب الى انه يكون موجودا حين يفكر ، فاذا توقف عن التفكير ، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود ، فانا شىء يفكر ، اى جوهر يكون ماهيته التفكير (١) ·

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة ، هى مبدأ الكوجيتو Cogito ( انا افكر اذن فانا موجود ) ، وهو اثبات الوجود من الفكر ، وهذه الحقيقة هى حدس محض وليست نتيجة استدلال او قياس ، ولو فرضنا ان هناك شيطانا خبيثا يضللنى فى كل شىء ، فهو لايستطيع ان يمنعنى من التصديق ، او التيقن بانى موجود حين افكر ·

ثم يمضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الانا كجوهر مفكر الـى اثبات وجود الله (٢) · فيقدم ثلاثة براهين ، تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية نجدها فى انفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق (٣) ، يثبت بها وجود الله ، والتى تتفق مع هدفه ، نبسطها على النحو التالى :

البرهـــان الأول :

يمكن صياغته بالصورة التالية : اننى قادر على ان اتصور بغير ادنى شك ، كائنا كاملا ، وجوهرا لا متناهيا ، ازلى ، ثابت ، مستقل، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خلقنى انا وخلق سائر الاشياء .

وبما انى كائن متناه وناقص ، فلا يمكن ان اكون انا مصدر فكرة الكائن الكامل ، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة ، ولما كان لكـل

---

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, p. 564.
2) Stumpf, Samuel Enoch : Socrates to Sartre, p. 253.
(٣) اندرية كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاته سعفان ص ٢٦ ·

معلول لابد له من علة تصدر عنه ، وبالنظر الى اننى موجود متناه ، فاذن لايخول لى ان اتخيل كائنا موجودا لا متناهيا ، بما اننى لست مصدر هذه الفكرة فكل مايوجد بالفعل خارج نطاقى ، لها علة اسمى منى هى الله ، فالله اذن موجود (١) . يقول ديكارت فى التامل الخامس: فاذا كان يلزم من استطاعتى ان استخلص من فكرى فكرة عن شىء ما ، فان كل ما اتبين فى وضوح وجلاء انه يخص ذلك الشىء انما يخصه فى الواقع ، فلا استطيع ان استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله ؟ » (٢) .

كما يؤكد لنا ديكارت على ان امكانية الموجود المتناهى - اى الانسان - على تصور فكرة الموجود اللامتناهى ، هى من مسلمات فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محددا او متناهيا ، لان ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى (٣) . وعلينا ان نبحث فى العلة التى احدثت ذلك التصور فينا ، وهذه العلة هى الله . يقول ديكارت : « وكذلك ما دمنا نجد فى انفسنا فكرة اله او موجود كامل على الاطلاق، فيجوز لنا ان نبحث عن العلة التى اوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن بعد التفاتنا الى ماتمثله لنا من عظيم الكمالات نجد انفسنا مضطرين الى الاقرار بانها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا اى من اله هو موجود حقا : لانه ليس من البين فقط بالنور الفطرى ان العدم لايمكن ان يكون موجدا لشىء مهما يكن ، وان الاكمل لايمكن ان يكون ناتجا عن الاقل كما لا او تابعا له » (٤) .

---

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy, p. 94.

(٢) ديكارت : التاملات ، ترجمة عثمان امين ، التامل الخامس ص ٢١٢ .

3) Hoffding, Harald, A history of Modern philosophy, Vol. 1. p. 223.

(٤) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، القسم الاول ، فقرة ١٨ ص ١٠٧ .

ومن ثم فقد نجد انفسنا بصدد مشكلة نالت اهمية كبرى فى الفلسفة المتاخره ، لقد كان فى وسع ديكارت ان يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية ، ولكن ربما نفضى بديهية العلية الى ما وراء فكرة الله، حيث لاينبغى ان تكون لذات الله اى علة .

ومن اجل ذلك فقد حاول ديكارت ان يتفادى هذه الصعوبة ، عن طريق التمييز بين ماتكون علته باطنة فى ذاته ، وتلك التى تكون علتــه خارجة عن ماهيته ، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول ، اى ان الله هو « علة ذاته Causa Sui ، وكموجود لا متناهى ، حيــث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة على الاطلاق وهذه القدرة باطنــة فى ذاته ، بحيث لايفتقر الى شىء آخر سوى ذاته يستمد منه الوجود .

يعترض « ارنولد «Arnould » وهو احــد المتحمسين للفلســفة الديكارتية ، على عبارة « علة لذاته «Self - Caused » ، ويرى ان هذه العبارة تتضمن تناقضا ذاتيا ،ويذهب الى انه ليس فى استطاعتنا ان ننسبها الى الله باى حال من الاحوال ، اذ انه ــ على حد قوله ــ ليس فى وسع أى فرد أن يعطى ما لا يملك ، اى ان فاقد الشىء لايعطيه ، واذا ما استطاع اى فرد ان يهب نفسه الوجود ، فينبغى بالمثل ان يكون حاصلا على الوجود من قبل ، ولو كان الله هو علة ذاته ، فيتعين بالمثل ان يكون معلولا لماهيته ، اذ ان العلة تتقدم على معلولها فى الزمان ولكن الامر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك ، اذ لايوجد اى تمييز فيه بــين الماضى والمستقبل ، او بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت انه اذا ما قمنا باثبات وجود الله عن طريق بديهية العلية ، فينبغى علينا كذلك ان نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، فى حالة اذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب (١) ويستطرد ديكارت

1) Hoffding, Harold : A history of modern philosophy, vol. 1, p. 225.

قائلا بان تعبير « العلة Cause يمكن استخدامه وفقا لتشابه جزئى مع الله ، ويرجع ذلك الى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القـول بان الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بانه معلول لماهيته ، والا سيكون الله فى هذه الحالة متجزئا لى اجزاء متفاوتة فى الدرجة .

ومن ناحية اخرى يؤكد ديكارت ان الشك نقص ، لانه قصور عن بلوغ الكمال ، بما اننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الاساس تصور موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا الى معرفة الموجـود الكامل وهو الله ، فان النقص لايزال مستمرا ، وفضلا عن ذلك ، فكيف يمكن ان يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع ان الموجود او الكائن الكامل يحتوى على كل الاشياء الكاملة مثاليا .

وهنا يجيب ديكارت بـان النقص صفـة تلتصق - بالضـرورة - بالمتناهى ، وان كل الاشياء المخلوقة هى متناهية (١) .

**البرهـان الثـانى :**

ايا كانت معرفتنا بشىء ما اكثر كمالا من نفسى ، لايمكن ان تؤلف وجودى الشخصى ... واضح انه لايمكن ان اكون حائزا على هـذه المعرفة لاننى لو كنت انا مصدرها ،لوهبت نفسى كل كمال ، طالما اننى عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالاخرى عاجز عن ايجاد جوهر انيتى ، اذن فاننى استمد وجودى من غيرى ، وهذا الذى استمد وجودى منه ، ان لم يكن هو نفسه الكامل ، فسيحتاج الى غيره يمنحه الوجود، اذن ، فلابد ان نصل الى كائن كامل لا متناه وهو الله (٢) . يقول ديكارت : « ولكن من حيث اننا نعلم اننا عرضة لكثير من النقص ، واننا لانملك هذه الكمالات المطلقة التى نتمثلها ، فيلزمنا ان نستنتج

---

1) Ibid : p. 226.
2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy p. 77.

انها موجودة فى طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، اى هى الله ، او على الاقل انها كانت فى الله من قبل ، وبما انها لامتناهية فلابد انها لاتزال قائمة فينا » (١) .

ونستطيع ان نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت فى برهانه الثانى، على وجود الله نفس فكرة الكمال – ولكنها بمعنى آخر مختلف – حيث يؤكد لنا انه اذا ما كنت انا علة وجودى الخاص ، فاننى قد اكــون علة فكرة الكمال الماثلة فى عقلى ، ولكى اكون انا علة فكرة الكمـــال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاساس ان اكون انا بذاتى كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغى اذن ان يكون العلة فى وجودى وكذلك علة فكرتى عن الكمال خارجا عن ذاتى وهو الله (٢) .

**البرهـــــان الثالث :**

برهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء للدليل الوجودى عنده القديس انسلم St - Anselm فى العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية (٣) . حيث يقول فى القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : اننى عندما عدت الى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل، تبين لى ان الوجود داخل فيها على انحو الذى يدخل به فى الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفضى ذلك الى ان الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم ان يكون ناقصا ، وللزم ان نتصور كائنا آخر يفوقه فى الكمـــال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الاقل مساو فى اليقين لاعظم مايمكن ان يكون برهانا هندسيا (٤) .

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان امين ، القسم الاول فقرة ١٨ ص ١٠٨ .

2) Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 94.

3) Wright : William Kellay : A history of modern philosophy p. 78.

(٤) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ٦٥ ، وكذلك :

Flew, Antony : God and philosophy, Hutchinson and Co., LTD, London, 1974, p. 76.

ولعل مايهمنا أن نؤكده هنا ، اذا ما قمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودى ، بما جاء عند القديس انسلم ، ورغم ما بينهما من تشابه واضح ، هو اختلاف كل منهما فى نقطة البداية ، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هى من الافكار التى يمكن تصورها او تحليلها عن كائن اسمى ، فى حين نجد أن فكرة الله عند ديكارت هى فكرة كائن كامل ، وهى فكرة توجد فينا وجودا فطريا .

ومن ناحية أخرى فثمة وجه اختلاف آخر فى الصياغتين ، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر ، حيث يفترض العالم اللاهوتى انسلم ، اننا نعتقد فى وجود الله وما البرهان على وجوده الا مجرد تبرير معقول لهذا الاعتقاد . اما ديكارت فهو يحاول البرهنة على وجود الله من تحليله لفكرة الكمال والتى تتفق مع مذهبه الفطرى .

د ـ اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى :

بعد أن توصل ديكارت الى اثبات حقيقة وجود ذاته المفكرة ، أى وجود انيته باعتباره جوهرا مفكرا ، ثم اثباته وجود الله كحقيقة يقينية متسامية . يمضى ديكارت الى محاولة اثبات وجود العالم الخارجى .

لقد واصل ديكارت طريقه فى تحقيق مطلبه الثالث ، بنفس المنهج السابق ، متخذا من اليقين الاول واليقين الثانى دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجى ، ويستهل ذلك بطرح سؤال عما اذا كان باستطاعته التاكد من وجود الاشياء الاخرى الماثلة فى العالم الفيزيائى ، موجها نظره الى جسمه .

ومن ثنايا اجابته على هذا التساؤل نراه يشير الى العوامل التى تؤدى الى وقوعنا فى الخطأ ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قدرتين فى النفس الانسانية هما القدرة على الفهم والادراك ثم قدرة الارادة ، ولما كانت الارادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس الى قدرتنا على الفهم المحدودة ، اى ان مدى الارادة اعظم من مدى ال[illegible]

الفهم ، فربما نختار بمحض ارادتنا ونتعجل فى احكامنا على الاشياء التى لاتتضح لنا بجلاء ، ومن هنا ننزلق فى الخطأ . كذلك قد ينشا الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الادراك الحسى . ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى فى التمييز بين الاشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت ـ فى مجال معرفة الاشياء الخارجية ـ بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الاشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال فى ان ما نعرفه من الشمعة ليست هى الصفات الظاهرية التى ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث ان هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة والذى يظل من الشمعة وما ندركه فيها ادراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسى الذى اتمثله بحواسى وبخيالى ، بل هو الامتداد الذهنى ، اى مايدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رؤية جلية ومتميزة او بلمحة من لمحات الذهن ، يقول ديكارت : « لابد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى ان ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وانما الذى يدركه ذهنى وحده هو الامتداد» . وعلى هذا الاساس فاننا اذا مادققنا النظر فى سائر الاشياء المادية الخارجية التى تشكل العالم الخارجى ، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هى ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هى فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بان الامتداد وحده هو الصفة الاولى وهو جوهر المادة اما بالنسبة للصفات الاخرى كاللون والطعم والرائحة فهى صفات ثانوية.

يتضح لنا من ذلك ان الحواس قاصرة عن تزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن العالم المادى ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ «الافكار الواضحة المتميزة » ولكن ما الذى يكفل ان تكون هذه الافكار المتمثلة فى اذهاننا تعبر عن اشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الافكار ، لانه من غير الممكن ان تخدعنا وتضللنا الافكار التى اودعها الله فينا .

ويرى ديكارت ان العالم الفيزيائى يتصف بانه يخضع لنظام صارم او هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هـذه القوانين التى تسير هذا العالم ، بل ان مثل هذه المعرفة يمكن ان تتحقق عن طريق الابحاث العلميـة ٠

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت ان المادة وحركاتها تظل ثابتة فى المكان ، فحجم المادة وكمية الحركة فى العالم ثابتة ، لاتزيد ولا تتغير على الاطلاق ، بل ما يبدو ان المادة تتمدد فحسب ، وذلك فى الحـالة التى تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض ٠ وعلى هذا الاساس لايمكن باى حال من الاحوال ان تزيد او تنقص كمية الحركة الاجمالية فى العالم ٠ وقد حاول ديكارت ـ يقول هوفدنج ـ ان يفسر الوحدة والنمو فى العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة اخرى ان يفسر حياة الكائن الحى والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة ٠ وها هنا نجد ان ديكارت جعل من علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) ، علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء ٠ وكما انه قد تخلى عن علم اللاهوت فى فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس فى آليته العضوية ، ويتصور الجسم الانسانى وقد تالف من اجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل اى نفس على الاطلاق ٠

وقد اعتبر ديكارت ان سائر اجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهى تمارس عملهـا كالآت آلية الحركة ، وتخضع بدورها لنظام العالم المادى ، اى تتحكـم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الانسان لان لديه النفس التى ينفرد بها عن سائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها فى الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية وهو المكان الذى تلتقى فيه النفس بالارواح الحية ، حركة الارواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر ، حركة اجزاء البدن الاخرى ٠

ولكننا عندما نتساءل ماهـو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟

يقول ديكارت : ان كثيرا من انشطة جسم الانسان هى افعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل مايقوم به الانسان من افعال فيزيائية ، كعملية التنفس ، والدورة الدموية ، والهضم هى فى واقع الامر عمليات آلية بحتة ، كما نجده يذهب ـ فى نفس الوقت ـ الى ان النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة فى بعض عناصر واجزاء الجسم الانسانى .

اى أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطى تفسيرا للجسم الانسانى باعتباره آلة مادية ، وفى الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس على السلوك الانسانى ، من خلال نشاط الارادة . لذلك يختلف الانسان عن الحيوان ، فهو ـ اى الانسان ـ يستطيع ممارسة انماط عديدة من النشاط وان يشارك فى التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن تؤثر فى عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية ، ومن ثم فالعقل الانسانى هو الذى يتولى توجيه الجسم ، وهذا الجسم يتحرك بقوى آلية مجهدة .

ومما لاشك فيه ان الجسم الانسانى يتميز ببعض الصفات التى تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصل بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيرا كاملا . وان كان الامر على هذا النحو ، فما قيمة الفرض الآلى فى ميدان الانسان ؟

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن اهم ما تقضى به مظاهر ثنائيته المشهورة ، انه وضع حاجزا اساسيا بين « الطبيعة المادية » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شىء ، فيما عدا الانسان ، بأنه مقيد تماما بقوانين حتمية هى التى تتحكم فيه ، واذا كانت اجسام البشر مجرد اجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الاجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فان للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعى وهذه النفس ينتميان الى

عالم اعلى ، هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الانسان وحدة متميزة تجمع فى دفتيها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » .

### هـ ـ الحتميـة فى المجال الطبيعى ( والجسم الانسانى ) :

لاحظنا فى العرض السابق ان العالم او الطبيعة عند ديكارت محكوم بقوانين صارمة ، تتخذ طابعا آليا وميكانيكا صرفا . بحيث لا نلمس فيها اى بصيص من الحرية . ذلك على عكس موقفه الذى اثبتناه للانا للرافضة الحرة المختارة ، والله الذى يتمتع بحرية مطلقة .

ورأينا ان الجسم الانسانى عند ديكارت يتصف بالامتداد شأنه فى ذلك شان العالم الطبيعى ، وشان الاجسام الحيوانية ايضا . وهـذه الاجسام جميعا تتحرك حركات آلية ، ولا فرق بين جسم الانسان وجسم الحيوان من هذه الناحية ، فمبدأ الحياة واحد لايتغير ، ولكن هناك مسالة يجب ان نثيرها بالنسبة للانسان وهى عن طبيعة الصلة بين النفس والجسم .

ويعتقد ديكارت ان له جسما فهو يقول فى التأمل السادس : « ولم اجاوز الصواب ايضا حين اعتقدت ان هذا الجسم ( الذى استحق ان اسمية جسمى ) متعلق ومتصل بى اكثر من اى جسم آخر ، لانى لا استطيع فى الواقع ان انفصل عنه كما انفصل عن الاجسام الاخرى : ذلك انى كنت احس فيه ومن اجله رغباتى وآهوائى جميعا ، واخيرا كنـت استشعر بالمسرة والالم فى اجزائه ، لا فى اجزاء الاجسام الاخرى المنفصلة عنه » .

ويعتقد ايضا ان هناك اجساما اخرى تحيط بجسمه هذا ، فهـو يقول : « وتعلمنى الطبيعة ، خلاف هذا ، ان جسمى محاط باجسام كثيرة اخرى يلزمنى ان اطلب بعضها ، وان افر من بعضها الآخر . ولا جرم ان كونى احس انواعـا مختلفة مـن الالوان والروائح والطعوم والاصوات والحرارة والصلابة ... الخ ، يجعلنى استنتج ان فى الاجسام

التى تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايرا يناسبها ، مع انـه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها فى الواقـع وكذلك استطيـع ان استخلص من ان هذه المدركات الحسية المختلفة منها ماهو مستساغ عندى ومنها ماهو غير مستساغ نتيجة يقينية كل اليقين ، وهى ان جسمى ( او انا بتمامى ، من حيث انى مركب من الجسم والنفس ) يستطيع ان يتلقى انواعا من المنفعة او المضرة من الاجسام الاخرى التى تحيط به».

وبعد ان يعتقد ديكارت بان له جسما وان هنـاك اجساما اخرى تحيط بجسمه ، نراه يرفض رفضا قاطعا ، ان يجعل جسمه من نفس مبدأ نفسه ، فهو يفرق بين الجسم وبين النفس تفرقه حاسمة سبق لنا ان تحدثنا عنها ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فالغى مبدأ ( الحياة ) ذلك المبدأ المحفوف بالاسرار ، والذى يضعه الناس عادة بين الفكـر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب الى ان الجسم الحى ليس الا جسما فحسب ، اى مادة ، والى أنه شىء متحرك حركة آلية ، وان دراستـه ادخل فى اختصاص العالم الطبيعى وحده .

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض انواع الحيوانات، فقد كان مقصده من ذلك ان يجد فى تلك ( الآلات المعقدة ) التـى تسمى بالحيوان ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والانابيب والمضخات وغيرها فى ( الماكينات ) والآلات الصناعية .

وعلى هذا النحو يصبح الجسم الانسانى والاجسام الحيوانية مرتبطة تمام الارتباط بالعالم الطبيعى الآلى الذى يسير وفـق قوانين حتميـة صارمة ، اذ الكائنات الحية تخضع لقوانين الفيزياء تماما كما تخضـع لها المادة الجامدة .

ولعلنا نجد فى هذا القول مشابها لراى سابق « لهويز » ذهب فيه الى ان النبات والحيوان ليست سوى الات ، فهى لاتملك انفسا ، وكل ماتقوم به من حركات ، انما يخضع لعمليات الية . لكننا اذا وصلنـا

الى الانسان واجهتنا صعوبة لايستهان بها : ذلك ان الجسم او هذه الالة الانسانية لها تعلق بنفس مفكرة . وكما يستحيل انكار ما للنفس من اثر على الجسم ، وما للجسم من اثر على النفس ، يستحيل ايضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا فى مذهب بالغ فى تقرير (الثنائية) ، والفصل بين الجوهرين الروحى والمادى والمتباين اشد التباين .

والحق ان فى نظرية ديكارت هنا بعض الغموض ، ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص . وقد يكون فى بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التى سيحاولها تلاميذ من بعده . لكن من المحقق ان ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها .

وسبب ذلك واضح ، وهو ان ديكارت قد اربى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا اعرض عن جميع النظريات التى تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الانسانية او تتهددها بالضياع .

واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهويه لاقامة اى موازنة او مطابقة بين احوال الجسم واحوال النفس ( وذلك هو حل «اسبينوزا» ) ، أو يدعوه الى ان يجعل الله يتدخل كى يرتب بعض الاحوال « لمناسبة » بعضها الآخر ( وذلك هو حل « مالبرانش » ) ، او لان يقول بوجود نوع من « سبق التوافق » بين الجوهرين الروحى والجسمى ( وذلك هو حل « ليبنتز » ) . بل الواقع ان الفيلسوف ثبت فى مواقف لم ير تلاميذه امكان الذود عنها ، غير انه هو لم يشأ ان يبرحها قط .

ولقد ذهب ديكارت الى ان كل ماهو موجود فى العالم يرد اما الى الفكر واما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير يجب ان يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية ( والجسم

الانسانى ينطوى تحت الظاهرة الفيزيقية عنده ) او ان يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس . لكن الامر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لانظير لها : لاننا لسنا بازاء مسالة من مسائل الفيزيقا ، ولا بازاء مسالة متصلة بالنفس ، وانما نحن على حدود عالمين مختلفين ، واى تفسير لاحدهما ، لايصدق تفسيرا للثانى ، ولايصح تفسيرا لما بينهما من علاقات متبادلة .

وقد يمكن التخفيف من شدة هذه المعضلة ، ولكن ليس من اليسير القضاء عليها تماما . واذا دهشنا للارادة الانسانية الحرة ، كيف يتيسر لها ان تغير شيئا مما هو فى عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، اجابنا ديكارت باننا نستطيع دون احتياج الى ان نغير من كمية الحركة فى العالم ، ان نغير اتجاه الحركات الموجودة من قبل ، ( وهذا خطا من جهة الميكانيكا ) . وبمعنى هذا ان ديكارت يبيح للنفس استثناء صغيرا يمكن ارادتها الحرة من ان تعدل اتجاه الحركات الموجودة فى العالم دون ان يؤثر فى كميتها .

وختاما لهذه النقطة نقول مع « متمف » ان ديكارت كان يقبل التفسير الحتمى فى نطاق الطبيعة المادية بما فيها من اجسام حيوانية ، ولم يجد ما يمنعه من ان يطبق نفس الامر بالنسبة للجسم الإنسانى .

## ثـالثـا

## مشـكلة الجـوهر عند ديكـارت

اجمع مؤرخو الفلسفـة عـلى ان الفلسفة الحديثة قـد ابتـدات بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ( ١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ ) وفى هذا يقـول راسل « اننى اعتقد بحق بان ديكارت هو منشىء الفلسفـة الحديثة وموجدها » (١) ويذهب رورجز الى انه « يجب ان نبحث فى ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة » (٢) .

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعـات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الاثار المدرسيـة المنحدرة اليه من اليونان ، مبينة عمقها وجدبها . وكان لابد من ان تلتقى كل هذه التيارات فى رجل واحد يصيغها بمنطقة ويؤلفها بعبقريته ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعـد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى اوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا الا على يد وجال من امثال ديكارت » (٣) .

ولا تقتصر اهمية ديكارت على النواحى الفلسفيـة وحسب ، بل تعدتها الى النواحى العلمية ايضا ، فيذهب العالم الانجليزى هكسلى الى القول « بأن المفكر الوحيد الذى يرى انه فاق كل ماعداه فى تمثيل اصول الفلسفة خدمت وحدة العلم هو رينية ديكارت ، فمن يمعن النظر فى نتيجة من النتائج التى طبـع الفكر الحديث بطابعها سـواء فى الفلسفة او فى العلم يتبين ان معنى هذا الفكر ـ ان لم نقل صورته ـ كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرنسى الكبير » .

---

1) Russell. B: A hsitory of westera philosophy ch IX p. 180.

2) Rogers: Astudeats history of philospphy p. 230.

(٣) نجيب بلدى : ديكارت ـ ص ١٤ .

وعلى ذلك فعند ديكارت اجتمعت افكار جديدة ونسق فلسفى حديث ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لاتقبل اية فكرة تقليدية الا بعد تمحيصها ، ولاتضع فى اعتبارها اية خطرة الا بعد التدقيق فيها، فكانت حقا ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار (١) .

والتفكير الديكارتى بقدر ماهو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب . ولن نعرض له هنا فى نواحيه المختلفة ، فما يعنينا هنا ما هو الا فكرة الجوهر فى فلسفته . والآن لننظر فى هذه الفكرة عن كثب لنرى ما اذا كان ديكارت مجددا فى هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن فى بقية فلسفته ، ام انه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم باية افكار تقليدية متحدرة اليه من فلاسفة اليونان وعلى راسهم أرسطو .

لقد ذكر ديكارت فى كتابه « مبادىء الفلسفة » العناصر التى تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها الى قسمين :

. **الأول** : يحتوى على المعانى العامة notions génerales التى ليس لها وجود مستقل فى الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما ايضا بعض المعانى الاخرى » (٢) .

**والثانى** : يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن اذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة notions comunes او بديهيات ومثالها قولنا «ان من يفكر لايمكن ان يخلو من الوجود حين يفكر» (٣)

واذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الاول من طبقات المعرفة، ذلك القسم الذى قلنا انه يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجود

---

(١) عثمان أمين ، شخصيات ومذاهب فلسفية ـ ص ٨٧ .
(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة الجزء الاول ـ فقرة ٤٧ .
(٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ الجزء الاول ـ فقرة ٤٩

حسى ملموس فى الخارج وان تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية . ويهمنا الآن ان نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت او تعريف الجوهر عنده .

والواقع ان هناك تعريفين للجوهر فى فلسفة ديكارت الاول منهما يشير الى الخالق او الله ، والثانى منهما تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول .

اما التعريف الاول فاننا نجده فى الجزء الاول من كتاب مبادىء الفلسفة حيث يقول ديكارت « اننا حين نتصور الجوهر انما نتصوره موجودا غير مفتقر الا الى ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير قولنا غير مفتقر الا الى ذاته ، بعض الغموض ، لان الاصح ان يقال انه لا احد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شىء مخلوق يستطيع ان يوجد لحظة الا وقدرة الله تسنده وتحفظه » (١) .

واذا دققنا النظر لحظة فى هذا التعريف لوجدناه يشير الى الكائن الكامل اللامتناهى لانه لا يلائم فى الواقع غير الله ، اذ الله وحده هو الذى يوجد فى ذاته وبذاته وغير مفتقر الى غيره .

اما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجده فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات وهو « يسمى جوهرا كل شىء يقيم فيه مباشرة كانه فى الموضوع ويوجد به شىء ماندركه اى اية خاصة او صفة عندنا عنها فكرة حقيقية » (٢) .

وفى هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه محمول او بمعنى آخر نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر . وذلك المعنى الثانى يمكن نسبته على ما يقول ديكارت « الى النفس والى

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ الجزء الاول ــ فقرة ٥١ .
(٢) التأملات : الاعتراضات والردود عليها ــ تعريف ٥ .

الجسم بمعنى واحد » (١) وهو يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجوهر المادية او الجسمانية ، لانه لا يلزمنا لكى نفهم انها جواهر الا ان ندرك انها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شىء مخلوق » (٢) .

ومن ثمة فان التعريف الثانى وهو التعريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد او النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفى استطاعتنا اذن أن نحصل على معنيين او فكرتين واضحتين ومتميزتين احداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر والاخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد » (٣) .

وتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفى كل جوهر عدد لا متناهى من الصفات ، ومع ذلك فيجب ان نلاحظ انه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولايمكن ان تنفك عنه الا فى اذهاننا . فيجب ان يكون لكل جوهر « صفة أولى » وصفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم (٤) .

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كان يصبح فهما وارادة فى الجوهر النفسى وكان يصبح شكلا وحركة فى الجوهر المادى ، وهذا ما يسميه ديكارت بالاحوال .

اذن فالتعريف الاول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الامر ثلاثة جواهر هى الجوهر الالهى : والجوهر الروحى ، والجوهر

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ الجزء الاول ـ فقرة ٥٢
(٢) ديكارت نفس المرجع ـ نفس الموضع .
(٣) نفس المرجع ـ فقرة ٥٤ .
(٤) نفس المرجع ـ فقرة ٥٣ .

المادى . وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الالهى تقام على فكرة اللاتناهى اذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى انها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشىء يفكر لايمكن ان تدرك ذاتها الا كشىء يوجد ، وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فاننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر المادى تقوم على شىء آخر : اذ اننا حينما نلغى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة تصل فى النهاية الى شىء لايمكن الغلوه بحال وهو ماهية تلك المادة اى الامتداد . ففى مثال الشمعة الشهير لايبقى من الشمعة فى النهاية بعد احترافها « الا شىء ممتد لين متحرك » [١] . والآن فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشىء من التفصيل .

---

(١) ديكارت : التاملات ـ ترجمة عثمان امين ـ التامل الثالث ـ فقرة ٢٠ ص ١١٠ .

**اولا ـ الجـوهر الالهـى :**

الله عند ديكارت جوهر لا متناهى ازلى لايتغـير يتصف بالقدرة والاحاطة بكل شىء يقول ديكارت « اقصد بلفظ الله جوهرا لا متناهيا ، ازليا منزها عن التغير ، قائما بذاته محيطا بكل شىء ، قد خلقنى انا وجميع الاشياء الموجودة (١) .

ومن هذا نرى ان الله هو الجوهر الوحيد الخليق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لانه يتقوم بذاته وفى ذاته ولا يفتقر الى غـيره اطلاقا ، فى حين أن النفس الانسانية والبدن لايعتبران كجوهرين الا من حيث عدم افتقارهما الى شىء مخلوق مع انهما يستندان ويعتمدان فى الوقت نفسه على الجوهر الالهى .

ولقد استعرض ديكارت كل الافكار والمعانى التى لهـا وجود فى نفسه ، وميز فيها بين تلك التى تحتوى على حقيقة ووجود وكمال اكثر من غيرها ، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا الى أن تلك الافكار توجـد بصورة لا متناهية فى الجوهر الالهى ما دام هو اى ديكارت جوهر متناه يقول ديكارت « ... لانه وان كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر ، الا ان فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى انا الموجود المتناهى اذا لم يكن قد اودعها فى نفسى جـوهر لا متناه حقا » (٢) .

هذا وقد يشير التعريف الاول لكلمة جوهر عند ديكارت الى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به وبقوة فيما بعد اسبينوزا ، وكان اساس فلسفته ودعامتها الاولى . اذ لو تعمقنا فى ذلك التعريف الاول لادركنـا

---

(١) ديكارت : التاملات ـ ترجمة عثمان امين ـ التامل الثالث ـ فقرة ١٣ ص ٧٨ .

(٢) ديكارت : التاملات ـ ترجمة عثمان امين ـ التامل الثالث ـ فقرة ٢٩ ص ١١٠ .

ان الله هو الموجود على الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه ، بمعنى آخر لادركنا ان ذلك التعريف يتضمن فى صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله اذن هو الجوهر الحقيقى ، وخالق الجوهرين الاخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وانما يحفظهما باستمرار فى الوجود ايضا . يقول رايت « الله هو خالق الجوهرين الاخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك انه ياتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على ان يستمرا فى الوجود من ناحية اخرى » (١) . فالله ديكارت اذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو ايضا الموجد لكل حقائق العالم العقلى » (٢). وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التى تذهب الى ان وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود « يرفعنا فى كل لحظة من العدم ، ويقيمنا فى كل لحظة فى الوجود » (٣) . اى بقدر ماكان وجودنا مستمرا .

اما عن صفات الجوهر الإلهى فهى انه كائن كامل لا متناهى ، لايمكن ان ننسب اليه كل مايوجد فينا من نقص كالشك والحزن والزلل والا ما كان كاملا ، ولايمكن ان تكون قدرته محدودة والا ما كان لا متناهيا ، كما ان الله والحرية احدى صفاته الجوهرية ، وهو ايضا قادر مريد خلق العالم بمحض ارادته .

وخلاصة القول ان الله وهو الجوهر الاول كامل ولا متناهى وحر . وتنسب اليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التى تثبت كماله ولا تناهيه وحريته وقدرته .

---

1) Wright : A history of modern philosophy ch V. p. 83.
2) Encyclopaedia Britinnica vo VIII p. 85.
(٣) نجيب بلدى : ديكارت ــ القسم الثالث ــ ص ١٣٥ .

**ثانيا : الجوهر الروحى :**

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شىء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبديهيات والمسلمات ، اذ يقول ديكارت « وبوسعنا ان نشك ايضا فى الاشياء التى بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك ايضا فى براهين الرياضة وفى مبادئها وان تكن فى ذاتها جلية جلاءا كافيا » (١) .

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط يبغى من ورائه أن يصل الى الحقيقة التى لايتسرب اليها ادنى ذرة من الشك . وفى هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارتى لم يكن مؤديا الى لا شىء كما هو الامر عند الشكاك او كما هو الحال عند مونتنى » (٢) فكان شكا منهجيا مخالفا لشك اغريبا وسانشير ومونتنى السابق ذكره يقول كواريه « أما اغريبا ففى ١٥٣٧ بعد ان استعرض جميع العلوم اعلن الشك فيها ، واما سانشير فبعد ان نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ ، بأننا لانعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « اننا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا انفسنا ،واخيرا مونتنى يطفح الكيل فيقول « الانسان لايعلم شيئا لان الانسان ليس شيئا » (٣) .

ومادام قد اخذ على عاتقة ان يشك فى كل شىء فهو اذن يشك ، وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى اننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى اننا نوجد » (٤) .

ويقول ديكارت فى المقال عن المنهج « ولما انتبهت الى ان هذه الحقيقة : انا افكر اذن فانا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاادريون زعزعتها بكل ما فى فروضهم من شطط بالغ ،

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة الجزء الاول ـ فقرة ٥ .

2) Brunschivieq : I : René Descartes p. 32.

(٣) كورايه : ترجمة يوسف كرم ـ ثلاثة دروس فى ديكارت ـ ص ١٢

4) Debricon : I. Descartes p. 25.

حكمت انى استطيع مطمئنـــا أن آخذهـــا مبدأ أول للفلســفة التى اتحراها » (١) .

وهكذا وعلى هذا النحو توصل ديكارت الى اثبات وجـود نفسه كجوهر مفكر ماهيته هى انه يفكر ، بمعنى آخر توصل الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الانا اشك » توصل ديكارت الى « الانا افكر » ومن « الانا افكر » توصل الى « الانـا موجود » ومن هذه وتلك توصل الى الحقيقة الاولى .. الى المبدأ الاول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر . يقول ديكارت « وعلى الرغم من اشد الافتراضات شططا فاننا لا نستطيع ان نمنع أنفسنا من الاعتقاد بان هذه النتيجة : انا افكر اذن انا موجود ، صحيحة » (٢) .

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليـه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ماهو فى الواقع الا الشخص المفكر . يقول جيبسون « يجب أن يوجد جوهر لكى يحمل كيفية التفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر » (٣) .

قلنا أن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته ، مقومة لطبيعته ، وقلنا ان الفكر هو صفة الجوهر الروحى ، والفكر عند ديكارت هو كل مايجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا . وهو يترجم الى لغته الروحية كل مايجرى فى الامتداد بحيث يمكن القول بان حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها فى الفكر . هذا والفكر يكون احيانا فهما واحيانا شهوة واحيانا ثالثة ارادة .

اما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

(١) معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .

---

(١) المقال عن المنهج لترجمة خضيرى ـ القسم الرابع ـ ص ٥١ ـ ٥٢

(٢) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ـ الجزء الاول ـ فقرة ٧ .

3) Cibbon, A.B., : The philosophy of Descartes p. 93.

(٢) معانى حسية من عمل التجربة والحواس ٠

(٣) معانى وهمية من عمل الوهم والخيال ٠

اما الشهوات فهى عنده كل ادراك او عاطفة او انفعال يتصل بالنفس ٠ وللشهوة علتان الاولى نفسية والثانية جسمية ٠ كما ان هناك شهوات اولية تشتق منها باقى الشهوات ٠ وهذه الشهوات الاولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن » (١) ٠

اما الارادة فهى المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر اكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته او نفيه نجد الارادة هى التى تستطيع ان تكون احكام نثبت فيها او ننفى ٠

والخلاصة ان الشك الديكارتى المنهجى تادى به الى تعيين اول ثابت وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر او كشىء صفته التفكير ٠

---

1) Kemp Smith, N : Descartes philosophical writings p.p. 306 - 312.

## ثالثا ـ الجـوهر المـادى :

فى مذهب ديكارت لاتعلمنا الحـواس شـيئا عن ماهيـة الاشـياء وكل ما نستطيع ان تكشفه لنا ليس الا بعض خواص أو كيفيات كاللون والطعم والرائحة ... الخ على ان الفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية الجوهر المادى او الامتداد . هذا والامتداد لايخص الا الاجسام ولايمكن وصف الله أو الارواح بالامتداد ، كما فعل اسبينوزا ؛ فمن ناحية الجوهر الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من اى امتداد ، ومن ناحية اخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الارادة اجزاء مادية ممتدة فى النفس ، وانما هذه وتلك هى النفس بعينها التى تفكر وتفهم وتشتهى وتريد .

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد الى كل ماهو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحـدا بالمادة ، ويترتب على ذلك ان يكون العالم المادى ملاء كامل لا خلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيـث لايجعل فى الامكان ان يطرد من مكانه بواسطة جسم اكبر منه او اصغر « فبما ان المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة ... واذن فلا خلاء.. ففكرة الخلاء فكرة باطلـة وكذلك فكرة الجزئيات التى لايتجزأ فـلا وجود للذرات لان وجود الذرات يفيد وجود الخلاء » (١) ولكن كيف نفسر الحركة فى كون كله ملاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله: بأن الحركة التى تغشى هذا العالم حركة دائرية . وفى هذا يقول كريسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فان الحركات لايمكنها ان تحدث فى العالم الا بكيفية دائرية ان صح القول . ان جسما من الاجسام لن يتقدم الا اذا دفع امامه اجساما اخرى تدفع أمامها ايضا اجساما اخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الاول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها » (٢) ولكن اعترض على ديكارت بان الحركة الدائرية

---

(١) عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية .. ص ١٢٤ .
(٢) كريسون . ديكارت . ترجمة [illegible]

تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الاقل . هذا والحركة هى العرض الاساسى للجوهر المادى . وعند ديكارت نجد علتين للحركة احداهما أولى والاخرى ثانية : العلة الاولى غير مادية ونجدها فى الله ، واما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شانه ان يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، الا ان هذه الكائنات لاتستطيع ان تزيد او تنقص من كمية الحركة الموجودة فى العالم ، اذ ان ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة فى العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لانه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وآلى لانه يتحرك ، وكمية الحركة ثابتة فيه .

والجوهر الروحى متمايز عن الجوهر المادى وهما معا يؤلفان الانسان الواحد رغم تمايزهما وذلك بواسطة اتحادهما ، ذلك الاتحاد الذى فشل ديكارت فى حلة تماما .

(١) نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وادعى التجديد والابتكار . ومع ذلك فانه كان ارسطيا فى التعريف الاول لفكرة الجوهر ، كما كان ارسطيا فى التعريف المنطقى . وفى هذا يقول فوليه « ان ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية » (١) وبذلك يظهر بوضوح خطا الراى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صاغه على النحو التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلابد ان يكون له راى آخر فى الجوهر » (٢) .

(٢) لانفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع ان احدهما يتعارض

---

1) Fouillée, A : Descartes p. 102.

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ـ القسم الثانى ـ ص ٩٥ .

والآخر . فبينما الاول منهما يذهب الى ان الجوهر يتقوم بذاته وفى ذاتـه ومن ثم ينطبق على الله ، يذهـب التعريف الثانى الى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وان كانا مفتقرين الى الله . فكيف نقبل هذا؟. نحن لانقبل هذا ؟ نحن لانقبل هذا الغموض والاضطراب من رجـل الوضوح والتميز . كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثانى يشير الى افتقار كل من الجوهرين الى الله .

(٣) ولهذا السبب فلقد ادى هذان التعريفان الى ان يعتقد الكثيرون بان ثمة جوهر واحد فى فلسفة ديكارت هو الجدير بان يكون جوهرا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو ان التعريف الديكارتى للجوهر يحمل فى طياته معنى الله فقط » (١) ولقد ادى هذا بدوره الى نضوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة فى فلسفة اسبينوزا ، والى ان يعتقد الكثيرون بان فلسفة اسبينوزا كلهـا انما ظهرت نتيجة لتفكيره فى فلسفة ديكارت وخصوصا فى تعريفه للجوهر. يقول دبريكون « واذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت الى ان التفكير المضبوط فى فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديـم ويصبح كلا من الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد صفتين ذاتا احوال متغيرة » (٢) .

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ فى اسبينوزا من محاولة اصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

(٤) لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائى والمقبول . فديكارت نفسه يقول فى خطاب الى الاميرة اليصابات سنة ١٦٤٣ « انه لابد من التمييز بين افكار ثلاث رئيسية تملكهـا النفس بطبيعتهـا ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها او عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن

1) Liard, L : Descartes ch IV - p. 211.
2) Debricon, L : Descartes p. 49.

الاجسام أو عن الامتداد ولديها اخيرا فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين . وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الافكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى ان يكون الميدان الانسانى مندرجا تحت فكرة الاتحاد » (١) بل ان ديكارت يذهب الى حد التنبيه بان مسالة التمييز تتناقض تماما مع مسالة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسالتين معا وفى آن واحد اذ أننا « نجد ديكارت ينصح الاميرة اليصابات بالا تفكر فى الاتحاد عندما تفكر فى التمييز ، وبالا تفكر فى التمييز وبالا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لان الضربين من التفكير يتعارضان تعارضا منطقيا وواقعيا » (٢) . واكثر من ذلك نجده يقرر فى المقال عن المنهج بان النفس موجودة حتى اذا لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق . يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم موجود البتة لكانت النفس موجودة كما هى بتمامها » (٣) .

وعلى هذا نرى ان ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما اعطانا مشكلة عويصه ومسالة معقدة من كل الجوانب . وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازى عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد » (٤) .

وبهذا نجد أن ديكارت فشل فى مسالة الاتحاد فشلا تاما .

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت ـ القسم الثانى ـ ص ١٢٨ .
(٢) نفس المرجع : نفس الموضع ـ ص ١٣٠
(٣) ديكارت : المقال عن المنهج ـ ترجمة الخضيرى ـ القسم الرابع ـ ٥٧ ـ ٥٨ .
4) Hamcliu, O : Le systéme de Descartes ch XVIII p. 374.

# الفصـــل الثالث

## جـــون لـــوك

## ١ ـ حيـاته وشخصيتـه

تصور كتابات جون لوك روح عصره ، ومع ذلك نلمس فيها اتجاها متزنا متسامحا يسمو على اسلوب الحياة الذى ميز المجتمع الانجليزى فى اواخر القرن السابع عشر ، والذى تبدد فى الصراع المرير والاضطرابات والفوضى التى شملت جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى انجلترا ، فضلا عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والاغراق فى التعبيرات المسرفة والمبالغ فيها ، مهملين دور العقل ٠

ولد لوك فى رينجتون بمقاطعة سومرست بانجلترا فى ٢٩ اغسطس عام ١٦٣٢ ، وهى نفس السنة التى ولد فيها اسبينوزا ، وكان والده محاميا اختصه برعاية واهتمام خاص ، وحرص على ان يوفر له تربية استقلالية متحررة ، وقد أثمرت هذه التربية فى تكوين شخصية لوك المستقلة ، الباحثة فى تفرد وعمق فى امور المعرفة والنفس والاخلاق والتربية والسياسة ، وقد اشاد لوك فيما بعـد باسلوب التربية الذى اتبعه والده معه ، ونصح الجميع باتباعه فى تربية ابنائهم ٠

غادر لوك وهو فى سن الرابعة عشر سومر ست للدراسة بوستمنستر ، حيث استقر هناك ، ثم حصل على منحة جامعية التحق على اثرهـا بكلية المسيح فى اكسفورد لاستكمال دراسته ، حيث استطاع دراسة بعض اللغات القديمة وان يدرس الفلسفة الاخلاقية ، بل ان يتعلم وان يهتم بدراسة الطب حيث استطاع الحصول على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب بعد بضعة سنوات ٠

ويبدو ان مهارة لوك الطبية ، قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من اكبر الشخصيات السياسية فى انجلترا اثناء حكم شارل الثانى ، ثم التحق بخدمته عام ١٦٦٧ وظل صديقه وامين سره ٠ وكان من نتيجة ارتباطه به ان ازداد حماس لوك وحبه للحرية الى ان اتهم شافتسبرى بالخيانة ، فهاجر الى هولندا عام ١٦٨٣ ، وآثر لوك ان يبقى هناك ، حيث ظهرت معظم مؤلفاته وكتبه ٠

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التى اطاحت بجيمس الثانى واعتلاء وليام اورانج عرش انجلترا ، عاد لوك الى وطنه انجلترا فى عام ١٦٨٩ ، وظل متنقلا بين عدة وظائف فى الادارة المدنية ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل ، ففضل الاعتكاف والاقامة بصفة دائمة مع اسرة ماشام حيث توفى عام ١٧٠٤م .

## ٢ ـ مؤلفـــــاته

لقد كانت حياة لوك حافلة بالنشاط العلمى ، وتعتبر الفترة مـن عام ١٦٨٣ الى وفاته عام ١٧٠٤ شاهدا على خصوبة ووفرة انتاجـه وأعماله الفلسفية العظيمة التى جعلته يحتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الانسانى .

والواقع ان لوك قد اثرى المكتبة الفلسفية بتراث لا ينضب ، ولا تقتصر كتاباته على المسائـل الفلسفية فحـسب ، بل خاض فى كافـة المجالات ، كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهـوت والفلسفة والعـلم الطبيعى .

وتعد مؤلفاته فى الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت عـلى وجـه الخصوص من أعظم مآثر العقل البشرى . ففى الفلسفـة وضـع لوك خلاصة فكره الفلسفى « مقالة عن الفهم الانسانى An essay Concerning Human understanding الذى نشر عـام ١٦٩٠ ، وقـد استغرق حوالى تسع عشر عاما فى تاليفه وهو يحتوى على اربعة اقسام :

يعالج القسم الاول نظرية الافكار والمبادىء الفطرية ، اما القسـم الثانى فيتناول مصادر أفكارنا ، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بـين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والاخير فهو ينفرد بالبحث فى نظريـة المعرفة .

وفى المجال السياسى ، يقدم لوك : «خطابا فى التسامح» A Letter on

Toleration عام ١٦٨٩ ، و « رسالتين عن الحكومة Two treatises of Government» عام ١٦٩٠ وكذلك « الخطاب الرابع عن التسامح » الذى نشر بعد وفاته ، وايضا كتابه السياسى عن « الدساتير الاساسية فى كارولينا » الذى كتبه عام ١٦٧٢ اثناء عمله كسكرتير لشافتسبرى ، ولكنه لم ينشر الا عام ١٧٠٦ ·

وخلاصة القول امتازت سائر مؤلفات ورسائل لوك ، بمهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة ، والمطالبة بضرورة تحرر العقل فى معالجة الامور وتكوين الاحكام ، والبحث فى المعرفة عن اسسها التجريبية أو الحسية ·

### ٣ ـ فلسفته

يعد جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية فى العصر الحديث ، فقد رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا الى الفطرة ، ونادى بأن كل معرفة مستمدة اساسا من التجربة والخبرة الحسية ، فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسة فقد المعانى المتعلقة بها ·

وهكذا يرى لوك ان التجربة هى مصدر الافكار والمعانى ، وان هذه التجربة تنقسم الى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية اى التى تتصل بالعالم الخارجى ، اما النوع الثانى فيتمثل فى التجربة الباطنية او التامل او الاستبطان الذى يتعلق بعالمنا الداخلى .

اذن فسائر افكارنا ، من غير استثناء ، ترد الينا من خلال الاحساس الذى بواسطته نجرب العالم الخارجى ونتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات ، أو من تامل أحوالنا الداخلية .

وهذا يعنى ان التجربة والاحساس سابقين على العمليات العقلية، اذ ان العقل لايعمل الا بعد ان تمده الخبرة والتجربة بالافكار والمعانى،

فيحاول ان يتامل هذه الافكار ، اى ان سائر افكارنا هى وليدة التجربة فحسب ، وليست كامنة فينا ، اى انها ليست فطرية .

ويعتقد لوك ان القول بالافكار والمعانى الفطرية تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصى ، مادامت معرفة باطنة ، فلا يريد ان يدعها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الامران الضروريان لاتفاق العقول وطمانينتها . لذلك يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة يجب ان نسوق الفكر الى الطبيعة الثابتة للاشياء وعلاقتها الدائمة ، لا ان ناتى بالاشياء الى فكرنا » .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد اصدقائه يقول فيها : ان حب الحقيقة لذاتها يعد المكون الاساسى لكمال البشر فى عالمنا هذا ، ومن ثم فهو « اللبنة الاولى » التى تنشأ عليها سائر الفضائل الانسانية الاخرى .

وتدلنا هذه العبارة على منزلة واهمية الحقيقة بالنسبة للانسان ، باعتباره منتميا الى الكائنات العاقلة ، وكلما استطاع الانسان ان يقترب من الحقيقة عن طريق الفهم الواعى والادراك الواضح ، اتسعت آفاق معرفته وازدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الاخرى فى هذه الحياة .

اى ان لوك اراد ان يصل الى الحقيقة ، من خلال تشييد المعرفة البشرية على دعائم قوية لايتطرق اليها الشك ، وفى سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه « مقال عن الفهم الانسانى » الذى يعد عملا ابداعيا عظيما بالنسبة للتراث الفلسفى .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى افضت به الى كتابة المقال ، فيشير الى انه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيف من اصدقائه حول مبادىء الاخلاق والدين فى المنزل ، وحيث انهم لم يوفقوا فى حل المشكلات التى اثاروها فى هذا الشان ، فقد ادرك لوك ان من الضرورى

القيام بفحص قدراتنا الخاصة ، والنظر فيما هو فى قدرتنا على تناوله من المسائل ، وأيها فوق طاقتنا وقدرتنا . وهكذا تأدى به البحث فى مشكلات اللاهوت والاخلاق الى ان يلج باب المعرفة .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية ، فان المهمة الاولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، ومما لاشك فيه ان موضوع المعرفة والمصادر التى تستمد منها ، من الامور التى شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الانسانى كله وقبل عصر لوك . فنحن نعلم كيف ميز افلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف حاول البرهنة على ان المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة ، ودعوته بممارسة التفكير المحض اى التأمل ، فالمعرفة عند افلاطون هى ضرب من « التذكر » . اما ارسطو فعلى الرغم من انه كان من تلاميذ افلاطون ، الا انه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية ، وبدلا من ان يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل الاشياء ونماذجها نجده ينزل ــ كما يقولون ــ هذه المثل وهى فى حقيقة امرها كليات ــ ينزلها من السماء الى الارض ، اى الى الواقع المحسوس، ومن ثم فليست الحقيقة فى المثال الكلى الافلاطونى ، بل اصبحت فى الجزئى اى فى الجوهر المحسوس المشخص .

ويمكننا ان نلاحظ عند « القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحى والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الالهية للانسان ، اما المعرفة الثانية فهى تنشأ من الادراك الحسى نتيجة تكوين التصورات العقلية . بينما نجد ان نقطة الانطلاق فى فلسفة ديكارت دى السعى وراء المعرفة اليقينية التى لايرقى اليها الشك ، وكان « الكوجيتو » بمثابة التبرير العقلى لنسقه الميتافيزيقى .

وعلى اية حال فثمة اتجاهان بصدد مسألة المعرفة ، فالمذهب او الاتجاه العقلى يعتبر العقل البشرى مصدرا مستقلا للمعرفة ، ويحتوى

على سائر الحقائق القبلية ، التى يمكن ادراكها من غير اللجوء الى التجربة ، فى حين يقرر المذهب التجريبى أن المعرفة مستمدة اساسا من الملاحظة والتجربة ، ونقتصر وظيفة العقل على المساهمة فى ابداع المعرفة ، ولكنه لايستطيع ان ينشئها بنفسه ٠

والجدير بالذكر انه منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى القرن السابع عشر الميلادى ، ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلى ، بفضل تاثير أفلاطون ٠ وبيدو أن تاريخ المذهب التحريبى يرجع الى ماقبل سقراط، كما لجأ ارسطو الى التجربة الا انه يقيم قواعدها على بعض اسس العقل ، وكذلك نرى كيف ان القديس توما الاكوينى يلجأ الى تفسير المعرفة الطبيعية اى الحسية عن طريق المعرفة العقلية ، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبى كوسيلة لاغنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول الى المعرفة الحقيقية ، ويشترك مع روجر فى هذا الاتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون ٠

والواقع انه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبى ، واحتل العلم التجريبى مركز الصدارة ، الامر الذى ادى الى تقدم ملموس للمعرفة العلمية فى القرن السابع عشر ٠

ويهمنا أن نشير بأن اسهامات ويليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من التجريبيين ، اقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمى ، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدواعى القائلة بأن المعرفة من هذا المصدر ، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التى تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للادراك الحسى ٠

ومن ثم يرجع الفضل الى لوك فى تطبيقه المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة الانسانية ، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الانسانى ، فبناء الحياة كله لايستقيم الا بارساء أسس المعرفة السليمة ٠

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية ، ثم اتجه الى اثبات انها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الاثبات يعرض لتحليل الافكار تحليلا مستفيضا ، يدلل على قصور حجج المذهب الفطرى ، والتى تعتمد فى جوهرها على ان العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها ، وبأن الناس يتفقون جميعا على القواعد الاخلاقية ، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهميتها فى البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحجتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمتوحشين والمجانين والاطفال الصغار لايدركون هذه الأفكار ولايتفقون عليها ، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلا على فطريتها ، بل لايمنع ذلك من أن تكون مكتسبة . ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار ، فيذكر ان الأفكار اما ان تكون بسيطة واما ان تكون مركبة .

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الأفكار الفطرية ، وتؤسس المعرفة على دعائم تجريبية ، وتطالبنا بالتحرر كلية من التقاليد . والمعتقدات الموروثة ، التى عملت على تقويض العقل البشرى واعاقته عن التقدم والابتكار .

**الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عند لوك :**

يرى لوك ان العقل يولد « صفحة بيضاء تماما Tabula rasa وتقوم التجربة بامداده بالأفكار والمعلومات ، والتجربة عنده تتألف من نوعين :

١ ـ التجربة الحسية الظاهرية وهى التى تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجى .

٢ ـ التجربة الباطنية أو « التامل reflection » ، الذى يتم عن طريق العمليات الداخلية كالتذكر والاعتقاد والارادة .

وكل هذه العناصر هى افكار بسيطة ، يكون منها العقل افكارا مركبة ، فالاحساس اولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات

المعرفة . اى اننا اذا عجزنا عن الاحساس والادراك لاستحالت علينا المعرفة . يقول لوك : « ... تلكم هى الطريقة الوحيدة ( يعنى التماس المعرفة من التجربة ) التى أستطيع ان اكتشفها والتى تأتى بواسطتها أفكار الأشياء الى الفهم . فاذا كان لدى البعض افكارا فطرية او مبادىء منزلة ، ينعم بها العقل ، واذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الآخرين ان ينكروا عليهم تلك الميزة التى يبذون بها اقرانهم . اما انا فحسبى ان اتحدث عما أجده فى نفسى .

اننى لا ازعم انى اعلم ، وانما أنا ابحث ، ومن ثم فليس فى مستطاعى الا ان اقر هنا ثانية بأن الاحساس الخارجى والاحساس الباطنى لايعدو ان يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يجعلنى أجد هذين الطريقين وحدهما ، بقدر ما استطيع ان اكتشف ، النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى الحجرة المظلمة » .

يتضح مما سبق ان الأفكار المركبة تعتمد أساسا على الافكار البسيطة اذ انها مؤلفة او مركبة منها ، والافكار البسيطة تستند بدورها على الاحساس والتفكير معا ، فالاحساس هو المصدر الأول لتكوين الافكار بكل انواعها البسيط منها والمركب . ويجمع لوك الافكار ويصنفها ،لكى يتبين أنها ترتد جميعا الى الاحساس والتفكير ، فيرى انها على الرغم من مثولها امام العقل مباشرة ، الا انها ليست كلها افكارا بسيطة Simple فكثير منها مركب Compound ، ويمكن الكشف عن اجزائها البسيطة بالتحليل ، فالأفكار البسيطة وحدها هى المعطاة فى عمليتى الاحساس والتفكير معا ، ومن الافكار البسيطة يتولى العقل صياغة الافكار المركبة.

ومن ثم فان ما يميز الأفكار البسيطة انها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها . اما الافكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لانه هو الذى يركبها .

والافكار البسيطة عنده ثلاثة انواع :

١ ـ افكار محسوسة اى ندركها بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد وصلب .

٢ ـ افكار مستمدة من الاحساس الباطنى او التامل ، وهى ترجع الى الذاكرة والانتباه والارادة .

٣ ـ افكار ترجع الى الاحساس والتامل الباطنى معا ، مثل افكار الوجود واللذة والالم والقدرة .

واذا ما انتقلنا الى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم الى ثلاثة انواع : فهى اما اعراض واما علاقات .

أ ـ والأعراض Modes هى الأفكار المركبة التى تشير الى صفات لاتوجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة، والتى تفتقر فى وجودها الى وجود شىء يتصف بها .

ب ـ اما الجواهر Substances فهى الأفكار التى تدل على اشياء تقوم بذاتها ، ويمكن ان تقوم عليها الأعراض ، مثل انسان ما ، كزيد أو عمرو . وهنا يتساءل لوك لئن كان فى وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع ان نشكل فكرة واضحة عن الجوهر او نعطى عنه تفسيرا معقولا ؟

الاجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة « مشوشة مضطربة تنتمى اليها الصفات وتقيم فيها » ان اسم جوهر يدل على مقوم ، مع اننا لا نملك يقينا أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشىء الذى نفترض كونه مقوما .فالجوهر يكون الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... الخ على الرغم من اننا لانعرف ماهو على حد قول لوك : « ... واذا سئل شخص ما ماهو الموضوع الذى يرتبط به اللون او الوزن ؟ لن يجد ما يقوله سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » ـ فاذا سئل

« ماهو ذلك الشيء الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد ؟ فلن يكون احسن حالا من الهندى الذى راى ان العالم مرتكز على فيل كبير ـ ولما سئل « وعلى اى شيء يقف الفيل ؟» كانت اجابته عنى ذلك « سلحفاة كبيرة » ـ وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض ـ اجاب بأنها شيء لايعرفه ...

وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لكى تحمل عليها تلك الصفات التى ندرك انها موجودة ، والتى لايمكن ان نتخيل وجودها بدون شيء يدعمها .

جـ ـ والعلاقات relation هى افكار تنشا من التاليف بين افكار متمايزة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الابن والاب ، وفكرة العلية وافكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك ان الافكار المركبة التى لايطابقها شيء فى الخارج هى التى اوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الافكار الفطرية ، ومن بين هذه الافكار نجد فكرة العلية وفكرة اللامتناهى ، ففكرة العلية تدل على توقع الظواهر على وتيرة ثابتة ، والحقيقة ـ فى نظر لوك ـ انه ليس للعلية معنى سوى ما ينطبع فى الذهن ، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فنتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة ، اذا حدثت نفس الظواهر التى تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعا من التجربة والخبرة الحسية الذاتية .

اما فكرة اللامتناهى فهى ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت ، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة فى آن واحد ، فليس اللامتناهى موجودا بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل هو ناتج من تاثير عملية الجمع والاضافة فى الذهن ، فانها توحى بامكان اضافة وحدات زمنية او عددية او مكانية مماثلة الى ما لانهاية .

## الصـلة بين الأفكار والواقـع :

ولنا الآن ان نتساءل هل هناك تطابق بين افكارنـا عن العـالم
اشياء هذا العالم نفسه .
حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء الى صفات اولية وصفات ثانوية : والصفات الأولية هى التى ترتبط بالأجسام ، ولايمكن ان نتصور الأجسام من غيرها كالامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة . ويرى أن افكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تمـاما لحقيقتها الماثلة فى الواقع المحسوس .

اما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها ، فهى ليست جزءا من حقيقة الاشياء التى نبعثها فينا ، بل هى مجرد احساسات ناشئة عن قوى او تاثيرات فى الاجسام ، ولكنها غير مطابقـة لاحساساتنا ، فاحساسنا بالصوت الحاد او الغليظ مثلا ، لا يقابلـه فى مصدر الصوت الا مجرد حركة الجسم بسرعة او ببطء ، فالجسم فيـه حركة وليس فيه الصوت ، بل ان الصوت متوقف على الاذن ، وهو الدلالة التى تترجم بها اذاننا الحركات الحالة فى الاجسام وكذلك اللون المعين والطعم المعين ، ان هى الا احساسات تخضع فى كيفياتها لتركيب اعضائنا الحسية ، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية . وهـذا لايعنى بطبيعة الحال أن هذه الاحساسات ليس لها مصدر خارجى ، بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركتها دليلا لايحتمل الشك .

والجدير بالملاحظة ان هذا التمييز بين الصفات الاولية والصفات الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك ، فقـد عرض ديموقريطس لشيء مماثل عندما قال ان الذرات عديمة اللون هى أساس الحقيقة ، امـا الألوان والطعوم والروائح فهى نتاج التنظيم الجزئى لهذه الذرات ،

وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية الأساسية ، التى اطلق عليها الامتداد .

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى أهتمامه بالفيزياء الحديثة وتاثره بنيوتن ، مما افضى به الى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملا لهذه الصفات الثانوية .

والواقع أن حجة لوك التى يسوقها بعدم مطابقة افكارنا عن الصفات الثانوية مع أى صفة حقيقية للاشياء الخارجية المادية تثير الدهشة لانه لم يسحب هذه النتيجة الى افكارنا عن الصفات الأولية ، مع العلم بأن الحقيقة متساوية فى الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ، ومثل هذه الصفات قائمة فى طبيعة الاشياء .

**الافكار بين الحرية والضرورة :**

يقرر لوك بأن كل انسان يستشعر فى نفسه القدرة على ممارسة او عدم ممارسة انماط عديدة من النشاط . ومن ثم فان فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام او الامتناع عن مزاولة اى عمل ما وفقا لتصميم نابع من عقله ، أى ان الحرية كما يراها لوك هى القدرة على الاختيار فى ضوء العقل ، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض امام الانسان من مواقف فيقع اختياره على واحد منها دون الآخر .

ولكن اذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهى وليدة الخبرة والتجربة الحسية ، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر الاالفعل نفسه ، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن احرارا ، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بامكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

او بعبارة اخرى ، فاننا عندما نشعر بان افكارنا تتغير نتيجة لتاثير انطباع الحواس او تحت تاثير انطباع مختار بارادتنا ، اضف الى ذلك احساسنا بامكانية احداث هذا التغير فى المستقبل ، فاننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعتريه التغير . ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معانى التفكير جاء نتيجة التغير الذى تحدثه ارادتنا فى الاجسام . فالارادة اذن قوة فعلية . والحرية هى كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع آخر ، فهى القدرة على القيام بعمل او الامتناع عنه حسبما تختار الارادة . فليست الحرية هى حرية اللامبالاة او استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقى هى القدرة على الاختيار حينما يكون الانسان بصدد عدة افعال ممكنة ، بمعنى ان يمارس الانسان اختياره ويصمم بمحض ارادته على الاختيار وفقا لرغبته ولا يقتصر الامر على الارادة والاختيار فحسب ، بل ينبغى ان يكون لديه القدرة للقيام بالامر او الامتناع عنه ، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص ، ولكن اذا لم يكن فى استطاعة الانسان ان يختار ويعمل بمحض ارادته ، فهو لن يكون تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بان الحرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير والاختيار والارادة ، بحيث اذا لم تتوافر هذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالى صفة الحرية .

## ٤ ـ مشكلة الجوهر عند لوك

كان جون لوك الفيلسوف التجريبى الانجليزى ( ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ ) مهتما ايما اهتمام بفكرة الجوهر . ولعل اهتمامه الشديد هذا مبعثه عاملين اثنين على الاقل : الأول منهما صادر عن الظروف التى عاش فيها والعصر الذى ترعرع بين ربوعه ، اذ ان جون لوك عاش فى القرن السابع عشر الذى يعتبر عصر النهضة فى العلم . ونجد ان محور الاهتمام فى هذا العصر كان منصبا على فكرة الجوهر وعلى العالم المادى . وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك الى ان هذا العالم المادى نفسه لابد من اقامة البرهان على وجوده او بمعنى آخر لابد من اقامة البرهان على وجود جوهر العالم المادى . فارجا ديكارت برهنته على العالم المادى الى مابعد برهنته على وجود الله والانا ، وذهب اسبينوزا الى القول بفكرته عن وحدة الوجود وجوهر واحد هو الله . اما العامل الثانى فمبعثه الفلسفة التجريبية التى نادى بها لوك ، تلك الفلسفة التى كانت لاتؤمن الا بكل ماهو حسى ومحسوس ، والتى كانت تعتبر على خلاف العقليين من امثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بان «العقل صفحة بيضاء ملساء تطبع عليها الافكار بالتجربة والتعليم » [1] ، او على حد تعبير ديورانت « العقل صفحة بيضاء Tabula rasa يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق » [2] ، وجدت تلك الفلسفة نفسها أمام فكرة الجوهر الذى قلنا انه سادت ميتافيزيقيات القرن السابع عشر. فهل تقبل هذه الفكرة أم تنكرها ، وسنجد ان موقفها سيكون حرجا للغاية ، فاذا قبلت فكرة الجوهر فهى هنا تقبل فكرة ليس لها اساس حسى معلوم وهنا تتناقض مع ذاتها ، واذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التى يقول عنها لوك انها تنقسم الى اولية وثانوية بدون محور أو مركز تستند اليه وبذلك تكون فرادى مبعثرة فى هذا العالم ، او

---

(١) ماير ، تاريخ الفلسفة الحديثة ـ فصل ١١ ص ٨٤ .

(٢) ديورانت : قصة الفلسفة ـ الفصل السادس ص ٣٨ .

بمعنى آخر لن يكون فى استطاعتنا ان نربط تلك الصفات بعضها الى بعض ، اذ ماهو الاساس الذى ستضم عن طريقه لونا اصفر مثلا الى شكل كروى الى رائحة معينة اذا لم يكن هناك شىء او عنصر او جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات او يكون بمثابة المحور او المركز او الحامل لهـا ؟

وعلى الرغم من تلك الصعوبات الا ان سيطرة فكرة الجوهـر فى فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا ان يصل الى راى فى مشكلة الجوهر هذه واضطرته لان يقبـل تلك الفكرة فى فلسفته . يقول راسل « ان تصور الجوهر الذى كان مسيطرا على ميتافيزيقيات عصر لوك – اعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية » ([1]) .

وتحت ضغط هذين العاملين المنبعثين من ظروف عصره من جهة ، ومن ظروف فلسفته من جهة اخرى ، اهتم لوك اهتماما شديدا بهـذه الفكرة ومن ثم قام ببحوث وافية عنها ... وكان من نتيجـة تلك البحوث انه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات ثلاثة اهمها :

الاول : الجوهر هو الشىء الذى له وجوده المستقل ولا يفتقر الى غيره ، اى انه يتقوم بذاته ويتقوم سائر ما عداه عليه . والجوهر بهذا المفهوم نجده عند ارسطو فى كلامه عن اسمى الجواهر او الله او المحرك الذى لايتحرك – كما نجده عند ديكارت ، وعند اسبينوزا الذى ارتأى أن الوجود بالاجمال جوهر واحد . ونلاحظ اننا نجد هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وان كان قد انحدر بها الى معنى تجريبى طبقـا لمذهبه ، اذ اننا « لو فكرنا فى اى موضوع على انه يوجد بذاته ولايكون

---

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، الفصل الثالث عشر ... ٦٠٣ ،

صفة لشىء غيره ، فاننا سنجد بالتاكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للافكار المختلفة » ([١]) ٠

الثانى : الجوهر هو الموضوع فى القضية ، ولايمكن أن يكون محمولا وهذا المعنى هو المعنى المنطقى لكلمة الجوهر والذى نجده فى القضية الحملية عند أرسطو كما نجده عند ديكارت ٠ وكان هذا المعنى ايضا موضعا لاهتمام لوك ٠

الثالث : الجوهر كحامل للصفات الحسية ٠٠٠ فالصفات الحسية لن يكون لها معنى الا بالقياس الى شىء أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعنى الاخير هو ماكان محور اهتمام لوك من فكرة الجوهر ٠

« وبذلك فان لوك يستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الاقل : فمن ناحية اولى الجوهر هو الموضوع الروحى أو الطبيعى الذى لايفتقر الى غيره ، ومن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه ، ومن ناحية ثالثة ، الجوهر هو الحامل أو المحور الذى تحتويه الكيفيات الملاحظة فى الموضوع » ([٢]) ٠

هذا وحينما يتحدث لوك عن فكرة الجوهر يبدا اولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته ، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية ، ويقسم الجواهر الروحية أيضا الى جواهر روحية متناهية كالنفوس والى جوهر روحى لامتناهى أى الله ٠ ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كما عرضها هو ثم نعقب على فكرته وننقدها ٠

---

(١) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ـ الجزء الثانى ـ الفصل الثامن ص ١٥١ ٠

(٢) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ـ الجزء الثانى ـ ص ص ١٥٠ ـ ١٥٢ ٠

## ١ ـ الجـوهر بصفـة عـامة

يقول لوك فى الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ان العقل يقابل بعدد كبير من الافكار البسيطة تحمل اليه بواسطة الحواس تماما كما هى فى الاشياء الخارجية • ويلاحظ العقل ان بعض تلك الافكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الاحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح احساسات لموضوع واحد • وهـذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر • او بمعنى آخر « ان الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ، فيعتاد اعتبار هـذا المجموع شيئـا واحدا ، ويطلق عليه اسما واحدا كالانسان والفرس والشجرة ويتوهم ان هناك اصلا تقوم فيه الكيفيات ، لانه يدرك انه لايمكن لهذه المعانى البسيطة او الكيفيات ان تقوم بانفسها » (١) •

والفكرة التى لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عنـد لوك الا شيئا مجهولا نفرضه من عندياتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التى نعتقد انها لايمكن ان تقوم بدون محور او بدون حامل « ونحن نطلق على هذا الحامل اسم الجوهر » (٢) • فالجوهـر اذن ضرورى لان التقليد الفلسفى جرى على افتراض وجود شىء يقوم الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ••• الخ على الرغم من اننا لا نعرف ماهو على حد راى لوك •

وبعد تلك المعرفة الأولية براى لوك عن الجوهر بصفة عامة نريد ان نعرف اجابة لوك مثلا اذا ما سالناه السؤال التالى : ما معنى قولك انك تعرف التفاحة ؟ الواقع ان اجابة لوك ستكون على النحو التالى :

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ـ الباب الثانى ـ الفصل الثامن ـ ص ١٤٣ •

(٢) لوك « مقال فى العقل البشرى » الكتاب الثانى ـ الفصل الثالث والعشرون ـ فقرة ٢ ص ٢٠٩ •

اننا لو احصينا صفات التفاحة فى شكلها المستدير ولونها المزيج من الاخضر والاحمر مثلا وطعمها ... الخ فاننا سنجد ان هذه الصفات تنقسم الى قسمين اساسيين : القسم الاول متصل بالتفاحة اتصالا وثيقا ، والقسم الثانى ليس فى الحقيقة قائما فى التفاحة بذاتها بل نشأ حينما اتصلت التفاحة بحاسة من حواسنا . ويطلق لوك على النوع الأول اسم الصفات الأولية وهى عنده مثل الشكل والصلابة والامتداد والحركة والعدد ... الخ ، ويطلق على النوع الثانى اسم الصفات الثانوية وهى عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلا ما هو الا موجات ضوئية لها طول معين انبعثت من التفاحة لتلتقى باعيننا ثم تنتقل عن طريق الاعصاب الى المخ وهناك تترجم تلك الموجات الى لون معين ، كما ان طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صحة أو مرض ... وهكذا .

واذن فعند لوك تكون الصفات الأولية والثانوية منبعثة الينا من الشىء الخارجى عن طريق الحواس ولو ان الصفات الثانوية لاتوجد الا حينما نتفاعل معها بحواسنا عكس الأولى التى توجد سواء أدركناها أم لم ندركها . ومن هذه الصفات وتلك ياخذ العقل فى تركيب الافكار كأن يجمع الامتداد والشكل الخاص بالتفاحة الى طعمها وملمسها ورائحتها ... الخ ويكون العقل من تلك الافكار البسيطة التى جمعها وركبها فكرة التفاحة . فاذا ما تجمعت لديه صور عدة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج صورة اكثر تعميما وتركيبا وتنطبق على اية تفاحة مهما يكن من أمر التفاوت بين الواحدة منها والاخرى . وما الكلمة الكلية التى نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة الا فكرة مركبة من مجموعة احساسات .

ولكن الى من تنسب تلك الصفات أولية كانت أم ثانوية ؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها الى بعض ، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها الى بعض بغير محور يديرها حوله ، هنا يقول لوك لا اذ لابد

من وجود جوهر كى تتعلق به هذه الصفات ويكون بمثابة المحور او الحامل لها والا كانت الصفات بغير شىء تصفه . وهذا العنصر او المحور او الحامل الذى تنتمى اليه الصفات على اختلافها هو الجوهر الذى ننسب اليه هذه الصفات . السنا نقول ان التفاحة مستديرة ؟ وان طعمها لذيذ ، ورائحتها ذكية ؟ ... الخ الا يشير ذلك الى اننا ننسب هذه الصفات كلها الى جوهر يتصف بهذا الشكل او ذاك وبهذا اللون او ذاك ؟

واذن فالى جانب صفات الشىء او اعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... الخ هناك جوهره الثابت الذى لايتغير .

وعلى هذا النحو وبعد ان تتركب فى اذهاننا افكار مركبة للاشياء ، لكل شىء منها جوهره الذى تحمل عليه سائر صفاته ، لاتظل هذه الصورة فى الذهن مبعثرة لا رابط بينها ، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالسببية والذاتية والتباينية .

ولكن مذهب لوك يقرر ان علينا الا نقبل اية فكرة الا اذا امكن ردها الى الانطباعات الحسية ... وكل ما ندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية ، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانبا من جوانبها فالانف تدرك الرائحة ، والعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ... الخ . ولكننا لاندرك بعد ذلك ما ننسب اليه تلك الصفات التى استقيناها من التفاحة ، اعنى اننا لاندرك بعد تلك الكيفيات اولية كانت ام ثانوية مانسميه بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذى لايتغير بينما يعترى التغير صفاته او اعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا او شكلها ومع ذلك يبقى الجوهر ثابتا لايتغير .

بالاضافة الى اننا لاندرك الا الصفات على اختلافها فاننا ايضا لانعرف باى حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر الخفى المزعوم . فتلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا اية حاسة اخرى . ومادام الامر كذلك فان هذه الفكرة

طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض او اختلاق من اوهامنا. لانهـا ليست مما تاثرت بها الحواس .

ولذن فهناك الى جانب الصفات بنوعيها جوهر هو حامل تلك الصفات وهو ماهية غامضة كل الغموض وهو شيء مجهول مزعوم نفترضه لان الصفات محتاجة الى حامل او جوهر من جهة ولكى نفسر بها تلازم صفات مختلفة في الواقع من ناحية اخرى ، وفى هذا يقول لوك « ولذا فان من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحت بصفة عامة ـ لن يجد في نفسه الا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهـذه الصفات القادرة على أن تحدث فينا الافكار البسيطة ، تلك الصفات التى تسمى عادة بالاسم « الاعراض » . واذا سئل شخص ما « ما هو الموضوع الذى يرتبط به اللون او الوزن ؟ » فلن يجد ما يقول سوى « الاجزاء الصلبة الممتدة » . فاذا ما سئل « ما هو ذلك الشيء الذى ترتبط بـه صفتا الصلابة والامتداد ؟ » فلن يكون احسن حالا من ذلك الهندى الذى راى ان العالم مرتكز على فيل كبير ـ ولما سئل « وعلى اى شيء يقف الفيل ؟ » كانت اجابته على ذلك « سلحفاة كبيرة » . وحين اضطـر الى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض اجاب بانها شيء لايعرفه وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسـم العام « الجوهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التـى نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة ، والتى لايمكن أن نتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » ونحن نسمى تلك الدعامة او الركيزة باسم « الجوهر » (١) .

واذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا . وهى فكرة غامضـة أوعلى نحو تعبير لوك « ليس لدينا فكرة واضحة أو افتراض او ادلة

---

(١) لوك : مقال في العقل البشرى ـ الكتاب الثانى ـ الفصل الثالث والعشرون ـ فقرة ٢ ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

على ذلك الشيء الذى نفترضه حاملا » ([1]) ومع ذلك فنحن فى حاجة الى افتراض تلك الفكرة لكى نفسر تلازم الصفات فى شيء واحد يكون حاملها ولاننا تعودنا على أن ننسب الصفات الى شيء او محور أو عنصر او ركيزة او جوهر .

## ب ـ الجـــواهر الجزئيـــة

بعد ان ينتهى لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذى خلص منه الى اننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التى يكون فى استطاعتنا ادراكها ، ينتقل الى الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول فى الفقرة الثالثة من الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى» ... ثم نصل الى أفكار للانواع المتخصصة من الجواهر ، وذلك بتجميع الافكار البسيطة كما هى بالخبرة والملاحظة مع الانتباه الى أن تلك الافكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض ، ومن ثم نفترض بانها لم تظهر الا نتيجة للتركيب الداخلى لذلك الشيء أو نتيجة لماهيته الجزئية . ومن هنا نصل الى افكار عن الرجل ، والحصان ، والذهب ، والماء .. الخ والتى يكون كل جوهر منها ليس الا افكارا مرتبطة متعاونة » ([2]) .

ومن ثمة فان هناك جواهر جزئية امثلتها كما يقول لوك هى الانسان والحصان والذهب والحجر ... وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التى ليست فى الحقيقة الا افكارا مركبة من افكارنا البسيطة مضافا اليها فكرة غامضة مبهمة ومجهولة وهى الجوهر . يقول لوك «وعلى ذلك فافكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من افكارنا البسيطة عنه ، مضافة الى فكرة مبهمة غير واضحة عن ذلك الشيء الذى يتوقف عليه وجود كل هذه الافكار البسيطة ـ اى الجوهر ـ وعلى ذلك فاننا حين نتكلم عن اى نوع من انواع الجواهر ،

---

(١) نفس المرجع ـ فقرة ٤ ـ ص ٢١٠ .

(٢) نفس المرجع ـ فقرة ٣ ـ ص ٢٠٩ .

فاننا نقول انه شىء يتصف بكذا وكذا » (١) .

ان الامر عند لوك هو كما يلى : افكار بسيطة فى اول الامر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج افكارا عن الجواهر والاحوال والعلاقات، وفى هذا يقول روجرر « كل التجمعات المكنة يمكن أن نضعها تحت عناوين رئيسية ثلاثة : الاحوال ، والجواهر ، والعلاقات » (٢) والاحوال افكار مركبة ولكنها وان كانت مجهولة لدينا فهى غير مفتقرة الى غيرها ، اما الافكار المركبة عن العلاقات فانها تتكون من مقارنة فكرة باخرى .

فهنا اذن نجد أن فكرة الجوهر ما هى الا فكرة مركبة من افكار بسيطة يركبها العقل ويفترض حاملا لها غير مفتقر الى غيره والا كان حالا . ومع ذلك فان فكرتنا المركبة عن الجوهر تختلف عن اى فكرة مركبة اخرى لاننا نفترض الجوهر موجودا رغم اننا لاندركه بالحواس أو الاستبطان كما سنبينه ونحن بصدد الجواهر الروحية . وفى هذا يقول اردمان وهناك « فكرة مركبة واحدة يختلف الامر فيها عما عدا الافكار المركبة جميعها ، وهذه هى فكرة الجوهر . ونحن نقبل تلك الفكرة اما لاننا نتعود ان نجد عدة صفات معا ، واما لاضطرارنا لقبول حامل يجمع تلك الصفات » (٣) .

وبعد أن يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية .

(أ) الجـواهر الماديـة :

وهناك على مايقول لوك ثلاثة انواع من الافكار تكون فكرتنا المركبة

---

(١) نفس المرجع ـ نفس الموضع .
(٢) روجرز ـ تاريخ الطالب فى الفلسفة ـ الكتاب الثالث ـ ص ٣٠٥ .
(٣) اردمان : تاريخ الفلسفة ـ الكتاب الثانى ـ الجزء الثالث ص ١٠٧

عن الجواهر المادية (١) وهى :

١ ـ افكارنا عن الصفات الاولية للاشياء : وهى تلك التى نكتشفها بواسطة حواسنا وتوجد فى الاشياء سواء ادركناها ام لم ندركها وهى مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ .

٢ ـ افكارنا عن الصفات الثانوية للاشياء : وتعتمد على الصفات الاولى وما هى الا قوى للجواهر تنتج بها افكارا عديدة فينا بواسطة الحواس وهى مثال اللون والطعم والرائحة ... الخ .

٣ ـ افكارنا عن تلك القدرة الموجودة فى كل جوهر مادى على ان يقوم باحداث اى تغيير فى الصفات الاولية لشىء آخر ، او يستقبل مثل هذا التغيير . وهذا ماسماه لوك « بالقوى الايجابية والسلبية فى الشىء » وتلك القوى ما هى الا افكار بسيطة اذ يقول لوك فى الفقرة السابقة من كتابه الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ما معناه ان القوى التى يعدها البعض ماهى الا تجميع لقوى مفردة ادركناها من امثلة حسية عديدة . فهذه القوى اذن افكار بسيطة لاتكشف لنا اذا حللناها عن جواهر تقف وراءها (٢) .

فاذا ما جمعنا تلك الافكار البسيطة عن كل من الصفات الاولية والثانوية وقوى الشىء الايجابية والسلبية ، استطعنا ان نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر المادى . بمعنى آخر فان تلك الانواع الثلاثة من الافكار تضع العقل البشرى فى نهاية الامر امام حقيقة واضحة وهى فكرة الجوهر ، اذ كيف يتصور العقل صفاتا معينة اولية وثانوية وقوى تقوم باحداث واستقبال التغير دون ان يكون ذلك كله فى جوهر

---

(١) لوك : مقال فى العقل البشرى ـ الكتاب الثانى ـ فصل ٢٢ فقرة ٩ ص ٢١٢ .

(٢) لوك ـ مقال فى العقل البشرى ـ الكتاب الثانى ـ فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١ .

مادى نصفه بتلك الصفات ونضيف اليه تلك القوى ؟ وهنا يذكر لوك مثالا طيبا يفسر لنا كيف تجتمع تلك الانواع الثلاثة من الافكار البسيطة لتكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادى فيقول لوك « ان الفكرة التى ترمز اليها كلمة بجعة فى ذهن الرجل الانجليزى هى فكرة اللون الابيض والرقبة الطويلة والظهر الاحمر والابيض والارجل السوداء بالاضافة الى القدرة على السباحة فى الماء مع اخراج ضوضاء معينة ... كل هذه الافكار البسيطة حين ارتبطت فى ذهن الشخص كان ارتباطها فى الواقع حول جوهر واحد » (١) .

واذن فارتباط تلك الانواع الثلاثة من الافكار او بمعنى اكثر تخصيصا ان ارتباط افكار صفات اولية معينة كالشكل والحركة والعدد ... الخ . مع افكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ... الخ مع افكار عن القدرة فى احداث واستقبال تغييرات معينة اى مع افكار عن القوى الايجابية والسلبية للشىء تجعلنا نقف لا محالة امام جوهر مادى معين بدونه لانستطيع باى حال من الاحوال ان نربط تلك الصفات جميعا مع تلك القدرات بعضها مع بعض .

(ب) جواهر روحية :

راينا ونحن بصدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادى ما هو الا فكرة مركبة مؤلفة من مجموعة من الافكار البسيطة التى هى افكارنا عن الصفات الاولية والثانوية والقوى الاخرى مضافا اليها افتراض حامل لتلك الصفات والقوى . وهذا الحامل لانعرف عنه شيئا الا اننا نحس بأن افتراضه امر ضرورى ، وضرورة ذلك الافتراض فى نظر لوك آتية من المفهوم المنطقى لكلمة جوهر الذى قلنا اننا نجده فى القضية الحملية الارسطية التى تحتاج الصفات فيها اى المحمولات الى موضوع او الى جوهر تحمل عليه ....

---

(١) نفس المرجع ـ فقرة ١٤ ـ ص ٢١٦ .

وفيما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الامر فيها هو نفسه فيما يتعلق بالجواهر المادية ، اذ ان هناك عمليات عقلية كالشك والاستدلال وغيره، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب اليه ويكون بمثابة جوهرها . ويقول لوك فى هذا الصدد « اننا اذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والاستدلال والخوف ... الخ سنجد انها عمليات لايمكن ان تقوم وحدها او تتم بذاتها ، بل لابد من وجود شيء رراءها تعتمد فى وجودها عليه . وحيث اننا لايمكن ان نتصور وجودها المستقل ولا ان نفهم كيفية اعتمادها على الجسم او صدورها عنه او وجودها كنتيجة له فاننا سنفترض لهذه العمليات جوهرا آخر وهو ما ندعوه بالروح » (١) .

واذن فان ما ندعوه بالجوهر الروحى ما هو الا افتراض حامل لعمليات التفكير والشك والاستدلال تماما كما يحدث لاى جوهر مادى . ويذهب لوك الى ان انكارنا للجوهر الروحى انما يكون مساويا تماما لانكارنا للجوهر المادى ، اى اننا حينما نفترض عدم وجود الجوهر الروحى يؤدى بنا هذا الافتراض الى انكار الجوهر المادى ايضا ، يقول لوك « ليس من المعقول ان نزعم بأن الجسم المادى غير موجود مادمنا لانعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما انه ليس من المعقول بنفس الدرجة ان ننكر وجود النفس لاننا لا نعرف فكرة واضحة متميزة عن جوهرها » (٢) .

وغرض لوك من هذا ان يرينا ان افتراض وجود جوهر مادى هو لتجميع الافكار البسيطة عن الصفات الاولية والثانوية والقدرات او القوى الايجابية والسلبية الى جوهر مادى يقول لوك « وبوضع او تجميع الافكار البسيطة للتفكير والادراك والحرية وقوة الحركة ... الخ يكون لدينا ادراك واضح وفكرة عن الجوهر المادى » (٣) .

---

(١) نفس المرجع - فقرة ٥ - ص ٢١٠ .
(٢) نفس المرجع - نفس الموضع .
(٣) نفس المرجع - فقرة ١٥ - ص ٢١٦ .

واذا كانت الحواس الخمسة هى مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فان الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجوهر الروحى . وفى هـذا يقول اوكونور « المصـدر الثانى لافكارنا يسميـه لوك بمـا ندعــوه الآن بالاستبطان » (١) . بمعنى آخر اذا كان الاحساس يعطينـا الافكـار البسيطة عن العالم الخارجى فان الاستبطان يعطينا الافكار البسيطة عن عالم النفس من ادراك وشك واستدلال .

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية الى قسمين اثنين هما :

١ ـ جواهر روحية متناهية : وهى النفوس التى تكـون بمثابـة الجوهر او الحامل للعمليات العقليـة او النفسيـة كالشـك والتفكير والاستدلال . فهذه كلها تفترض محورا او جوهرا ترتكز عليه .

٢ ـ جوهر روحى لامتناهى : وهو الله ... وفكرتنـا عن الله كجوهر سامى ما هى فى حقيقتها الا مكونة من افكار بسيطة ندركها فى الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الافكار أو أن يكبر تلك الافكار البسيطة التى جمعها من الكائنات المتناهية لكى تكون ملائمة لله كجوهر لامتناهى . وبتجميـع تلك الافكار مـن الكائنـات المتناهيـة وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر الهى (٢) .

والواقع ان ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية او النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحى اللامتناهى او الله « فان ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث ان الجوهر الالهى خالد أبدى غير متغير وموجـود فى كل مكان » (٣) . أما ذاتية النفوس او الجواهر المتناهية فيذكر لوك

---

(١) أوكونور ـ التاريخ النقدى للفلسفة الغربيـة ـ الفصل ١٢ ـ ص ٢٠٨ .

(٢) لوك ـ مقال فى العقل البشرى ـ الكتاب الثانى ـ فصل ٢٣ فقرة ٢١ فقرة ٣٥ ـ ص ٣٢٤ .

(٣) نفس المرجع ـ نفس الموضع .

« انها تتحدد ببدء وجودها وان بدء هذا الوجود يتحدد دائما بزمان ومكان معينين » (١) .

وبعد ان يتكلم عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية مادية وروحية ويقسم الروحية الى جواهر روحية متناهية والى جوهر روحى لامتناهى نجده يؤكد بقوة باننا لانعرف شيئا عن ذلك كله ، وان كل ما نعرفه ماهو الا الافكار البسيطة وحدها « ونحن لانعرف شيئا الا الافكار البسيطة » (٢) بمعنى اننا لو حللنا افكارنا عن شىء مادى او لامادى فانها ستنحل فى النهاية الى افكار بسيطة ولن نجد فيها جوهرا ماديا كان او لا ماديا .

الا ان لوك يتحدث بعد ذلك عن افكار اكثر تركيبا نحصل بها على فكرة جوهر يكون هو النوع او الجنس . فهو يذهب الى انه الى جانب تلك الافكار المركبة فان العقل يركب ايضا الجواهر بعضها الى بعض ، كما يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من الرجال ، كما يركب كل الاجسام فيما نسميه « بالعالم » (٣) . وبمعنى اكثر وضوحا نستطيع ان نقول بأن الافكار المركبة عن الجواهر اما ان تكون مفردة تشير الى شىء جزئى معين او جمعية تشير الى مجموعة جواهر جزئية ، وهنا يقول لوك « هناك نوعان من الافكار المركبة ، الاول للجواهر المفردة single substances مثل فكرتنا عن انسان او شاة ما . والثانى جواهر جمعية collective substances مثل فكرتنا عن الجيش او عن قطيع من الخراف (٤) .

هذا ويقسم لوك الافكار طبقا لمدى مطابقتها للواقع الى :

---

(١) نفس المرجع ـ فقرة ٣٢ .
(٢) نفس المرجع ـ فصل ٢٤ ـ فقرة ١ ص ـ ٢٣٢ .
(٣) نفس المرجع السابق ـ فصل ١٢ فقرة ٦ ـ ص ١١٠ .
(٤) نفس المرجع ـ فصل ٣٠ ـ فقرة ١ ص ٣٩٢ .

١ ـ افكار حقيقية او وهمية ٠

٢ ـ افكار اما كاملة واما ناقصة ٠

٣ ـ افكار اما صادقة واما كاذبة ٠

ويقول ان جميع افكارنا البسيطة تعتبر افكارا حقيقية لانها تتطابق والواقع ، والافكار المركبة تعتبر حقيقية اذا كانت تمثل الواقع تمثيلا دقيقا ٠ كما ان فكرتنا عن الجواهر انما تكون حقيقية بمقدار ما تشير الى صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل او مركز مجهول ٠

وبالرغم من ان افكارنا المركبة عن الجواهر حقيقية فهى ناقصة ، لان تلك الفكرة تنشأ من تركيب الافكار البسيطة فى جوهر واحد ٠ فاذا كانت هذه الافكار البسيطة مرتبطة فى الواقع فعلا فى عنصر واحد أو جوهر واحد ، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية ، الا انه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصفات الثانوية بالاضافة الى ان ذلك المحور نفسه او الجوهر الذى ترتبط به الصفات هو فى حد ذاته مجهول وغامض ، فان فكرتنا المركبة عن الجوهر تكون ناقصة او غير كاملة ، لانه ليس من الممكن ان نتتبع كل الافكار البسيطة التى تقف وراء فكرة الجوهر بواسطة الحواس ٠ واذن فالفكرة المركبة عن الجوهر وان كانت حقيقية فهى ليست فكرة كاملة (١) بينما افكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لانها تطابق الواقع من جهة ، ويمكن ان نتتبع كلا منها عن طريق الحواس او الاستبطان من جهة اخرى ٠

وهنا يقول برهييه « كل فكرة عند لوك تكون ممثلة للواقع : وهناك افكار مركبة حقيقية تماما كما توجد افكار بسيطة حقيقية ... وهناك افكار ناقصة او غير كاملة دائما وهذه هى افكارنا عن الجواهر » (٢) ٠

---

(١) نفس المرجع ـ فصل ٣١ ـ فقرة ١٣ ـ ص ٣٠٥ ٠
(٢) اميل برهييه : تاريخ الفلسفة ـ الفصل التاسع ـ ص ٢٨٦ ٠

كذلك فان الافكار البسيطة صادقة لانها تتكون فى الذهن عن طريق الاحساس او الاستبطان اما فكرتنا المركبة عن الجوهر فانها كاذبة اذا اردنا ان نشير بتلك الفكرة الى حقائق الاشياء . اذ ان هذه الحقائق اشياء مجهولة لاتتكون فى الذهن عن طريق الاحساس او الاستبطان . وبمعنى آخر ان فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة اذا اريد بها الدلالة على الماهية الحقيقية للشىء ـ لانها مجهولة عند لوك ـ ولكن تكـون تلك الفكرة صادقة اذا اريد بها الدلالة على الماهية الاسمية للشىء ، تلك الماهية التى نفترضها من عندياتنا لتكون حاملا للصفات التى ندركها فى شىء معين .

واذن فبينما الافكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لانها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس او الاستبطان ، نجد ان فكرتنـا المركبة عن الجرهر حقيقية ولكنها ليست كاملة كما انها تكون كاذبة اذا كانت تشير الى الماهية الحقيقية للشىء وتكون صادقة اذا كانت تشير الى الماهية الاسمية فقط .

يبقى بعد ذلك كله الاسماء او الكلمات التى نطلقهـا على الاشياء والتى تشير الى وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوى ويربطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الاسماء الدالة على الجواهر انها « ماهى الا علاقة لافكار مركبة » (١) وتسهل علينا تلك الاسماء ادراك كيفيات كثيرة او صفات متعددة وقوى عديدة خلال شىء واحد او حامل واحد او جوهر واحد . وتلك الاسماء اذا ما كانت معبرة عن افكار مركبة عما يدعى بالجواهر انما تكون دالة على نوع معين او جنس معين .

---

(١) نفس المرجع ، الكتاب الثالث ـ فصل ٦ فقرة ١ ـ ص ٣٥٥ .

# الفصل الرابع

## ليبنتز

## فيلسوف الذرة الروحية



# أولاً ـ

## فلسفته وميتافيزيقــاه

### ١ ـ المونــاد : طبيعته وطوائفه :

ان اول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فلسفة ليبنتز هــو مصطلح الموناد ، ذلك الاصطلاح الذى استمده ليبنتز من كلمــة « المونياس » الاغريقية ، والتى تعنى الوحدة او ما هو واحد .

نقول ان ذلك الاصطلاح هو اول ما يقابلنا ، ونقول ايضا انه اهم فكرة فى فلسفة ليبنتز كلها ، بل قد لانكون مغالين اذا قررنا ان فلسفــة ليبنتز كلها انما تقوم ابتداء من هذه الفكرة ، فما معنى كلمة الموناد ؟

يقرر ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية ، ان كلمة الموناد مشتقــة من كلمة «المونياس» الاغريقية والتى تشير كما قلنا « الى الوحدة او الى ماهو واحد » ([1]) ويتبع ذلك ان هذا المصطلح « الموناد » مادام يشير الى الوحدة او الى ماهو واحد ، فهــو يوضع دائمــا فى مقابل الفلسفات الثنائية او الاثنينية ، كما يوضع ايضا فى مقابل الفلسفات التى تنادى بان العالم مكون من مادة وروح او نفس وجسم او من جوهرين متباينين .

ولقد اخذ هذا المصطلح معنى فرد فيقال جوهر فرد وجواهر افراد ، كما اخذ معنى الجزء الذى لايتجزأ عند المسلمين ، واخذ ايضا معنــى الذرة Atom عند الذريين ، والنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين ، وايضــا النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتان بين معنى الذرة التى نادى بها لوقيبوس وديمقريطس وابيقور فى العالم اليونانى القديم وبين معنى الموناد عند ليبنتز ، فبينما

---

1) Leibnitz, : principe de la nature et dé la grace, para 1.

الذرات مادية بحتة عند اصحاب المدرسة الذرية ، نجد ان المونـادات عناصر روحية ، او ذرات روحية ، او مراكز روحية . وما ابعد المـادة عن الروح .

حقا لقد قال المسلمون بشيء اقرب من هذا ، فنادوا بان الجواهر الافراد او الاجزاء التى لاتتجزا روحية وليست مادية . ولكن الباعث الى قولهم هذا كان دينيا وليس ميتافيزيقيا كما سنثبته فيما بعد .

وليس الموناد نقطة رياضية ، مسلوبا من جميع الكيفيات ، بـل يطالعنا ليبنتز فى سياق فلسفته بان المونادات تختلف كيفا والا لما تميزت، كما ان الموناد الليبنتزى حاصل على قوة وحياة ونشاط ، ويحتوى فى داخله على مبدا تغيره . ومن هنا كان الموناد بعيـدا عن معنى النقطة الرياضية .

ولانستطيع ان نقرر بان الموناد نقطة فيزيقية وحسب : والا فمـا القول فى الله وهو موناد اعظم ، وما القول فى النفس او الروح وهى مونادات ايضا من شكل لطيف ؟

ونفس الامر ينسحب ايضا على النقطة الميتافيزيقية فلو كان الموناد نقطة ميتافيزيقية وحسب ، فما القول فى العالم الفيزيقى وفى النباتات والحيوانات وهـى مونادات ايضا .

يبقى اذن ان يكون الموناد هو الذرة الروحية التى يتركب منها العالم الطبيعى وما بعد الطبيعى على السواء .

والموناد عند ليبنتز لا اجزاء له وهو ابسط الوحدات وتتركب منه كل الموجودات ، وهو لاينتهى طبيعيا كما لايمكن ان يبتدىء فى الوجود طبيعيا ايضا ؛ ان الجواهر البسيطة او المونادات تبدا بالخلق وتنتهى بالابادة وذلك على عكس ماهو مركب فانـه يبدا بالاجزاء وينتهـى بانحلال تلك الاجزاء او بتغيراتها او انتقالاتها ، بمعنى آخر لما كان

الموناد لا اجزاء له « فانه ياتى الى الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة ايضا » (١) .

ولايجب ان تتسارع الى الذهن فكرة ان المونادات ما هى الا ذرات مادية فالواقع انها ليست كذلك . فبينما الذرات يتخارج بعضها بعضا ومن ثم لابد ان نكون من اجزاء يمكن بواسطتها ان تتصل الواحدة بالاخرى ، نجد الموناد بدون اجزاء كما انه لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا حركة . يقول ليبنتز « ومن حيث ان الموناد لا اجزاء لـه فليس له ايضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن » (٢) كما يقول فى مبادىء الطبيعة والعناية « والمونادات لا اشكال لها والا كان لها اجزاء » (٣) .

فان قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، اجاب ليبنتز بـأن التمييز انما يكون بالكيف او بخاصية الموناد نفسه تلك الخاصية التـى تختلف من موناد الى غيره يقول ليبنتز « ويجب ان تكون المونادات حاصلة على كيفيات والا لما كانت موجودات .. واذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فانه لايمكن تمييز احداها عن الاخرى لانها ايضـا لاتختلف من حيث الكم » (٤) وعلى ذلك فيمكننا ان نميز كما يقول ليبنتز « مونادا بعينه عن غيره بالكيفيات الداخلية وباوجه نشاطاتـه التى ليست الا ادراكاته وشغفه »(٥) وليبنتز لا يقصد بالكيفيات صفات حسية اذ ان صفات الموناد ليست هى مظهرها الخارجى ... ولكـن خاصية نشاطه الداخلى الذى يميز طبيعته عن غيره (٦) .

---

1) Morris , M : Philosophical writings of Leibnitz. p. ix.
2) Leibnitz : La monadologie - para 3.
3) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para 2.
4) Leibnitz, La Monadologie. para 9.
5) Leibnitz : Principe de la nature de la grace - para 2.
6) Carr : H. W. : The Monadology of Leibnitz p. 43.

كما يقرر ليبنتز بانه من الضرورى ان يختلف كل موناد عن غيره من المونادات اذ لايوجد فى الطبيعة مونادان اى جوهران يتشابهان تماما والا اعتبرا مونادا واحدا وفى هذا يقول ليبنتز « ويتعين كذلك ان يكون كل موناد مختلفا عن الآخر ذلك لانه لايوجد فى الطبيعة ابدا موجودان يشبه احدهما الآخر تماما بحيث لايكون من الممكن ان نجد اختلافا داخليا قائما على اساس تعيين ذاتى كيفى » (١) .

فالمونادات اذن بما انها لاتختلف كما Quantitavely فيجب ان تختلف كيفا Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعوه بمبدأ ذاتية اللامتميزات Identity of indiscernibles . وقد اكد ليبنتز هذا المبدأ فى كثير من المواضع فهو يقول فى خطاب الى كلارك « قال صديق لى اثناء محادثتى له فى حديقة Herenhausen وبحضور الاميرة صوفيا البزوسية انه متاكد من استطاعته الحصول على ورقتى شجرة متشابهتين تمام التشابه فتحدته الاميرة ان يجدها فاسرع فى البحث عنهما وقتا طويلا ولكن دون جدوى » (٢) كما يذكر ليبنتز فى خطاب آخر لكلارك « بأن نقطتين من الماء او اللبن تتمايزا اذا نظرنا اليهما من خلال الميكروسكوب » (٣) كما يشير الى هذا المبدأ فى كتابه مقالات جديدة فى العقل البشرى فيقول « لايوجد فردان متشابهان تشابها كاملا بل لابد من اختلافهما اكثر من الاختلاف العددى » (٤) وفى موضع آخر من نفس الكتاب يقول على لسان Théophile المعبر عن رايه « انه اذا تشابه فردان تماما وتساويا فلن يكون فى الامكان التمييز بينهما وفى الحقيقة ان كل شىء مختلف اختلافا حقيقيا عما عداه » (٥) كما يؤكد ليبنتز هذا المعنى فى مقاله فى الميتافيزيقا فيقول « انه لا يوجد جوهران

---

1) Leibnitz : La Monadologie. para g.
2) Carr, H.W. : The Monadology of Leibnitz pp. 44-45.
3) Saw, R.L. : Leibnitz. ch. II p. 54:
4) Leibnitz : Nouveaux Essais sur L'etendement Humaine avant propos p. 17.
5) Ibid : p. 183.

متشابهان تماما او مختلفان مجرد اختلاف عددى وحسب » (١) ويذكر فى خطاب الى كلارك يمحو فيه كل شك حيال مبدئه فيقول « ان افتراضنا وجود شيئين غير متميزين هو افتراض لنفس الشىء تحت اسمين مختلفين » (٢) .

والخلاصة على ما يقول رسل هى « انه لايوجد مونادان متشابهان تماما وان هذا يكون مبدا ذاتية اللامتميزات » .

الا ان التغيرات التى تحدث للمونادات لايمكن ان يكون مبداهـا خارج عن المونادات نفسها . يقول ليبنتز « ... ان المونـاد المخـاـوق يتغير ... ويتبع ذلك ان التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عـن مبدا داخلى مادامت العلة الخارجية لايمكن ان يحدث عنها اى تاثير فى داخلية الموناد » (٣) . وهنا يمكن ان نفهم معنى قول ليبنتز الشهير بان « الموناد عالم مغلق على نفسه » ، ولا نوافذ له .

ولكن ماهو هذا المبدا الذى يقول عنه ليبنتز انه فى عميم الموناد نفسه ، يجيب ليبنتز بان هناك فى كل موناد قوة Force هى مبدا كل التغيرات التى تقع له او مبدا كل الادراكات التى يمر بها . ومن ثـم نستطيع ان نحدد الجوهر بانه الشىء الذى يحتـوى فى داخله مبـدا تغيره .

والخلاصة ان التغير مستمر فى كل موناد وان ذلك التغير يتبع مبدا داخليا ليس للعلل الخارجية فيه ادنى تاثير وفى هذا المعنى يقول اميل بوترو « ان كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموناد » (٤) .

---

1) Moris; M. : Philosphical writings of Leibntiz p. 204.
2) Russell, B. : A history of western philosophy p. 607.
3) Ibid : para 10 - 11.
4) Boutraux, E : La Monadologie p. 606.

طوائف المونادات :

اما من حيث طوائف المونادات فهى تقسم عند ليبنتز الى مونادات مخلوقة والى موناد خالق والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح ادراكاتها ودرجة تميز تلك الادراكات الى الطوائف الثلاثة الآتية :

١ ـ Unconcious or bare Mondas المونادات العارية عن الشعور : عنده تشير الى الكائنات الحية كائنة ما كانت . وهى حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتى يجعلها مبدأ افعالها الداخلية . اى ان تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها فى تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائن حى ايجابى او كقوة . الا ان ادراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة اى ان ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وتلك الطائفة من المونادات لاتشعر بالادراكات التى تقع لها ولاتتعقلها ايضا بمعنى انها لاتبحث عن اسبابها كان ترجعها الى مبدأ السبب الكافى او الى مبدأ عدم التناقض . ويطلق ليبنتز اسم Entelchy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير الى البسائط الحية على ما يقول بوترو (١) .

٢ ـ Conscious Mondas المونادات الحاصلة على الشعور : وهى حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى وحاصلة على قوة ونشاط . وتتميز عن الاولى فى ان تمثيلها للعالم يكون اكثر تحديدا وتميزا عن الاولى كما ان ادراكها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة . بمعنى آخر تلك الطائفة من المونادات او الجواهر البسيطة ارقى من حيث درجة الوضوح والتميز والتحدد من الاولى . كما انها تشعر بادراكاتها وتحسها ... ولكن مع ذلك لاتعقل تلك الادراكات ولاتبحث عن اسبابها . وهذه الطائفة يسميها ليبنتز بالنفس الحوانية Soul ويضعها فى درجة وسطى بين النفس النباتية التى لاتشعر ولا تتعقل ادراكاتها وبين النفس العاقلة التى تشعر وتتعقل تلك للادراكات .

1) Ibid : p. 62.

٣ ـ Rational or self-consoious Mondas الموناداث الشاعرة بذاتها :

ويطلق عليها ليبنتز اسم النفس العاقلة Rational soul او الروح Spirit وهى على مايقول لاتا « ارفع تلك الطوائف واعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Mind وتطلق على الانسان وعلى العقول العليا » ([1]) . واذن فهذه الطائفة من المونادات هى على عكس الطائفة الاولى : ادراكاتها واضحة متميزة ، كما انها تشعر بتلك الادراكات وتتعقلها ويسميها ليبنتز باسم النفس الناطقة او الروح .

اما الموناد الخالق او الموناد الاعظم او الله فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على ان يبيدها . والموناد الاعظم لايحكم العالم فقط بل يبنيه ويصنعه وهو ارفع منه . يقول ليبنتز فى بداية الاصل الاساسى للاشياء « اننا نجد الى جانب العالم او تجمع الاشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة اكثر شرفا وتمجيدا ، اذ ان الوحدة المسيطرة على العالم لاتحكمه فقط ولكن تبنيه ايضا وتصنعه وهى ارفع منه وخارجه عنه Extramundance وتلك الوحدة هى الاصل الاساسى للاشياء » ([2]) . ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية « وهذا الجوهر الاولى البسيط يجب ان يتضمن باعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه او التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، اى حاصل على القدرة على كل امر Omnipotence والعلم بكل امر Omniscience وعلى خير اسمى » ([3]) .

فالموناد الاعظم هو خالق ومبيد سائر المونادات ومعدمها وهو فى ليبنتز كامل خير مريد ومحيط بكل شىء سنشرحه فيما بعد .

---

1) Latta, A : The Monadology and other philosophical writings, p.51
2) Leibnitz : Ultimate organization.
3) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace, para 9.

٢ ـ المذهب الحيوى عند ليبنتز :

فى ليبنتز لاشىء ميت فى الطبيعة وكل شىء فيهـا يتمتع بالحيوية يقول ليبنتز « وفى العالم لاشىء جاف او عقيم او ميت ولاصخب ولا فوضى ماعدا فى المظهر ، ويمكن ان نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة على بعد ، حيث نجد تحركات فوضوية ، وتجمعات كثيرة لاسماك صغيرة بدون ان نميز الاسماك ذاتها » (١) وليبنتز هنا يشير الى حياة ديناميكية حية تسرى بين اوصالها حيوية متدفقة كما يشير الى ان تلك القـوة المتدفقة انما هى قوة منظمة منسقة فى صميمها ..

وعند ليبنتز ايضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جـزء من تلك القطعة هو عالم ملىء بالمخلوقات والارواح من كل نوع . وفى هـذا يقول ليبنتز « ومن ثم فيبدو ان كل جزء مهما صغر من المادة عـالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية » (٢) ويقول فى المذهب الجديد فى اتصال الجواهر « اننى اقول دائما بان كل جسم مهما كان صغره هـو عالم مـن المخلوقات اللامتناهية العدد » (٣) وينتج عن ذلك « ان الطبيعة زاخرة تمـاما بالحياة » (٤) . كما ينتج عن ذلك ان كل موناد يتمثل العالم كله من زاويته الخاصة . وفى هذا يعطينا ليبنتز مثال الحديقة والبحيرة فيقول « وكل جزء من المادة يمكن ان يتصور على انه حديقة مليئة بالنباتات او بحيرة صغيرة مليئة بالاسماك ، ولكن كل فرع من كل نبات ، وكل عضو من كل حيوان ، وكل نقطة من اجزائها السائلة هى ايضا مثل تلك الحديقة او البحيرة الصغيرة . وعلى الرغم من ان الارض والهواء اللذين يتخللا نباتات الحديقة ، والماء الذى يتخلل اسـماك البحيرة

1) Leibnitz : La Monadologie. para 69.
2) Ibid : Para 66.
3) Leibnitz : System nouveaue de La nature.
4) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para 1.

لايتضمنان نباتا أو سمكا فانها ـ اى الارض والهواء والماء ـ تحتوى نباتات واسماك ولكن بصورة اصغر مما يمكن ادراكه » (١) .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول «ليس هناك جوهر عديم الجدوى وانما كلها صنعت لكى تتعاون فى تحقيق خطة الله » (٢) وعنده ايضا نجد القدرة على الفعل المنبعثة من صميم الموناد فيقول « الجوهر كائن قادر على الفعل » (٣) وعند ليبنتز لاتوجد كتل سلبية عاطلة ، ولاتجمعات راكدة خاملة . فالحركة فى كل مكان ، والنشاط يسرى بين سائر المخلوقات ، والايجابية متحققة فى الجميع يقول ليبنتز « وليس لدى معرفة بتلك الكتل العاطلة ، والتى لاجدوى لها ، والسلبية .. فهناك ايجابية فى كل مكان ، وبالطبع فاننى اؤيد هذا اكثر من اى فلسفة اخرى لاننى اعتقد بانه لايوجد جسم بدون حركة ولاجوهر بدون قوة » (٤) .

وفى ليبنتز وطبقا لاتجاهه الحيوى ليس هناك ميلاد أو وفاة بالمعنى المطلق لهما وكل ما هنالك تغير وانتقال فى الاشكال والمظاهر . يقول ليبنتز « ... لايمكن ان يوجد ميلاد مطلق او موت كامل بالمعنى الجامد لهما ، الذى يعتمد على انفصال الروح عن الجسد ، فما ندعوه بالميلاد ماهو الا تطور ونمو وما ندعوه بالموت ماهو الا احتواء ونقصان » (٥) .

واذا جاز لنا ان نعتبر الموناد او الجوهر البسيط على انه نقطة ، فلن تكون هذه النقطة طبقا لليبنتز نقطة رياضية لانها عنده « وان كانت مضبوطة فهى ليست الا وجهات نظر نعبر بها عن الكون » (٦).

---

1) Leibnits : La Monadologie, para 67 + 68.
2) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature. para 2.
3) Leibnitz : Principe de la nature et de grace. para 1.
4) Leibnitz : System noveau de la nature. para 2.
5) Leibnitz : La Monadologie. para 73.
6) Leibnitz : System nouveau de la nature para 1.

كما انها لن تكون نقطة فيزيقية لان هذه تقبل القسمة أيا كان من صغرها وانما تكون نقطة ميتافيزيقية « لان النقط الميتافيزيقية او نقط الجوهر المكونة من الصور والارواح هى وحدها المضبوطة والحقيقية ولا يوجد بدونهـا اى شىء حقيقى مـادام لن توجـد كثـرة بدون الوحـدات الحقيقية » (١) .

ومادامت النقط الميتافيزيقية مكونة من صور وارواح ومادامت هذه النقط ايضا هى الوحدة الحقيقية لكل ما فى العالم ، نقول ـ مادامت هذه النقط حية وليست جامدة راكدة فان هذا كله انما يدعم فى النهاية المذهب الحيوى فى ليبنتز .

وعلى ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهى عنده الموناد البسيط او الوحدة الحقيقية ـ تصبح ـ ديناميكية « وموجبة بالضرورة . وان الموجب حى ومـن ثم فالموجبـات الحيـة هـى وحدهـا الوحـدات الحقيقية » (٢) .

1) Ibid :
2) Carr, H.W : The Monadology of Leibnitz p. 175.

## ٣ ـ مفهـــوم العـــالم عنـد ليبنتـز

اعتمدت فلسفة ليبنتز فيما يتعلق بعالمنا هذا « افضل العوالـم الممكنة » المبادىء التالية :

١ ـ المادة ليست جوهرا بل عدة جواهر كقطيع الغنم او كبحيرة مملوءة بالاسماك . والجواهر المادية ليست الا آلات طبيعية بأرواحها او بشيء مماثل لتلك الارواح والتى بدونها لايصبح لها وحدة حقيقية .

٢ ـ كل جوهر مخلوق يفعل وينفعل وليس فى ذلك ادنى تناقض واننى اسلم بان اى شىء مهما كان لايمكن ان يوجد منفصلا عن المادة . والله وحده الذى هو فعل بحت خلو من المادة .

٣ ـ وهناك نوعان من القوى فى الجسم ، القوى الاولية الضرورية للجسم ، والقوى المشتقة التى تعتمد على الاجســام . وتلك القــوى العرضية أو المشتقة التى نصف بها الاجسام بأنهــا متحركــة هى فى الواقع تغير فى القوة الاولية تماما مثل شكل الجسم فانه تغير لامتداده . والقوى العرضية لايمكن ان توجد فى الجوهر بدون القوة الاساسية ، لان ماهو عرضى ماهو الا تغير او تحديد ولايمكن ان يتضمن كمالا اكثر او حقيقة اكثر من الجوهر .

٤ ـ والحركة ليست علة القوة وانما تاثير او نتيجة القوة ... وهناك نفس كمية القوة التى تشتق الحركة منها ، وليس هناك نفس كمية الحركة المحفوظة فى العالم .

٥ـ ان الجسم بدون فعل وحركة يصبح امرا غير مقبول فى الطبيعة تماما كالمكان بدون مادة ... وانا اوافق بان الجسم وحده لا يستطيـع ان يفعل ... ولكن الجسم لايوجد منفردا .. وانا اوافق ايضا بانه فى المادة البحتة بدون الانتلخيا الاولى لايوجد فعل .

٦ - ان القوة الاساسية للجسم تكون لا متناهية وتصبح محدودة بتلاقى الاجسام أو بتوافق الاجسام التى تنتج عن حركات متناهية .

٧ - وعندما يقبل الرياضيون فكرة السكون ، يكون قبولهم هذا على نفس المنوال الذى يقبلون فيه الدوائر الكاملة التى لايمكن ان توجد حقيقة البتة . فالسكون فكرة فقط وتخدم مثل فكرة الدوائر - تخدم - الاستدلال . وعمليا نحن نقول بأن هناك سكونا حينما لانحس بأن هناك حركة . وكما اننا نستطيع ان ندرك السكون بمقارنته بما هو متحرك كذلك فاننا نقول حينما تكون الحركة بطيئة جدا بمقارنتها بغيرها من الاجسام التى تتخلل تلك الابعاد البطيئة جدا ساكنة على الرغم من انهما - الاجسام والحركات البطيئة - متحركان معا . ويمكن ايضا ان يبقى الكل فى مكانه بينما تكون هناك حركات داخلية فى اجزائه ...

٨ - واننى أوافق على ان العقل يفعل وان المادة تنفعل . ففى كل جوهر مادى استطيع أن اتصور قوتين أوليتين : الاولى هى الانتلخيا او قوة النشاط الاولى ... والثانية المادة الاولى أو القوة السالبة الاولية التى يصدر عنها المقاومة ... ولكن ايا منهما لايمكن وحده ان يصبح جوهرا كاملا .

٩ - واننى اوافق ايضا بان العقل - بمعنى معين - يستخلص كل شيء من مصدره الداخلى . وان ذلك ينطبق ايضا على كل جوهر بسيط وعلى كل وحدة حقيقية ([1]) .

**الميكانيكا والديناميكا والمكان والزمـان :**

علم الميكانيكا هو العلم الذى يبحث فى حركة الاجسام او سكونها النسبى ، وهو يشمل بمباحثه حركة الاجسام المتناهية فى الكبر كالنجوم والكواكب والاقمار ، والجسيمات المتناهية فى الصغر كالجزئيات والذرات وما بين هؤلاء وهؤلاء من اجسام محدودة الكتلة .

---

1) Carr, W : The Monadology of Leibnitz pp. 156-160.

والميكانكا تنقسم الى جزئين : الاول خاص بالاستاتيكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى مجموعات القوى من ناحية تحصيلها والعلاقات التى يجب ان تربط بينها عند اتزان الاجسام تحت تاثيرها . والثانى : خاص بالديناميكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى حركة الاجسام . واهم القوانين التى تقوم عليها الديناميكا وبصورة عامة الميكانيكا ثلاث هى :

١ ـ كل جسم يحتفظ بحالته من سكون او حركة منتظمة فى خط مستقيم مالم تؤثر عليه قوة خارجية .

٢ ـ « معدل التغير فى كمية الحركة يتناسب مع القوة المحدثة له ويحدث فى اتجاهها » ويشير هذا القانون الى :

أ ـ مقدار القوة يتناسب طرديا مع مقدار معدل التغير فى كمية الحركة .

ب ـ اتجاه القوة يطابق تماما اتجاه معدل التغير فى كمية الحركة .

٣ ـ لكل فعل رد فعل يساويه فى المقدار ويضاده فى الاتجاه .

واذا نظرنا الى هذه القوانين الثلاثة وجدنا ان القوة هى محورها الاساسى ، وان الحركة بمثابة عرض للقوة . ولما كان ليبنتز يؤمن بان هناك « قوى فى كل الجواهر ... وان تلك القوى هى فى الجواهر ذاتها » (١) فاننا نستطيع ان نقول بحق مع ماير بان ليبنتز يدعى « مؤسس الديناميكا الحديثة » (٢) .

ولقد اكتشف ليبنتز عدة اخطاء فى ديناميكا ديكارت .. فديكارت

---

1) Leibnitz : Systeme noveau de la nature para 2.
2) Meyer, R.W : Leibnitz and seventeenth - century revolution p. 118.

كما يبدو لليبنتز اخطا تماما فى قياس وطبيعة القوة « فالقياس الحقيقى لايوجد بضرب وزن او كتلة الجسم فى سرعته ـ كما ارتاى ديكارت ـ وانما فى مربع تلك السرعة ـ ، وهذا هو ماعناه ليبنتز VIS VIVA وما يعنيه بـ VIS V0VA هو ما ندعوه بالطاقة Energy (١) .

واذن فلقد آمن ليبنتز بوجود القوة والطاقة فى الاجسام فى حين ان ديكارت لم ير الا المادة وحركتها ، وما ابعد مفهومات كالقوة والطاقة والحيوية عن مفهومى الامتداد وتحرك المادة الممتدة .

وديكارت اذن لم ينتبه الى مفهوم القوة ولا الى طبيعتها وهى مسالة غاية فى الاهمية فيما يتعلق بالديناميكا . وكل ما تنبه اليه هو حركات المادة التى هى فى العالم لاتزيد ولاتنقص ودائمة ودائرية وينتج عنها التغيرات « وبذلك تصبح قوة الحركة » ـ عند ديكارت ـ مساوية لكمية الحركة ، فى حين ان ليبنتز توصل الى انهما ليسا شيئا واحدا وناقش فى برهانه على ذلك بان قياسهما يختلف » (٢) .

اذن قوة الحركة مخالفة لكمية الحركة فى ليبنتز وان كانا يتساويان عند ديكارت . ولقد بينا ونحن بصدد دراسة خصائص المادة فى ليبنتز بأن القوة اساسية وأن الحركة نتيجة للقوة أو تاثير لها . والحركة عند ليبنتز «ماهى الا تغيرات فى المسافة بين الاجسام » (٣) اى انها ليست حقيقية وانما ظاهرية . اما القوة فهى حقيقية واصيلة وتوجد فى كل الجواهر . يقول ليبنتز « وانه لحقيقى بأن هناك ـ طبقا لرايى ـ قوى فى كل الجواهر ، ولكن تلك القوى هى فى الجواهر ذاتها » (٤) .

ثم ان ديكارت يعتقد فى حفظ نفس كمية الحركة فى العالم ، ولما

---

1) Goseph, H.W : Lecture on the philosophy of Leibnitz p. 28.
2) Ibid : pp. 27-28.
3) Ibid : p. 43.
4) Leibnitz : Systeme novueau de la nature ...2.

كانت الحركة عرضية والقوة اساسية لذلك فان ليبنتز هاجم هذا التصور الديكارتى قائلا « لقد اتضح لى خطأ ديكارت فى ذلك ، فلقد بينت انه يوجد هناك حفظ لنفس القوة المحركة بدلا من كمية الحركة » (١) . ويقول فى موضع آخر « ... واننى ادهش حقا من انه لايزال هناك من يقول بانه توجد دائما حفظ للكمية المتساوية للحركة بالمعنى الديكارتى لاننى برهنت على العكس ، وقبل الرياضيون الممتازون رأيى على الفور » (٢) .

اما المكان عند ليبنتز فليس له وجود حقيقى ولايمكن ان نطلق عليه اسم جوهر ، انما المكان ماهو الا « ترتيب وعلاقة بين الاجسام ... الترتيب الذى جعل الاجسام متوافقة وعن طريقه يحصل كل منها على موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات » (٣) .

والزمان ايضا ليس له وجود حقيقى ولايمكن ان نطلق عليه اسم جوهر وانما الزمان ماهو « الا ترتيب اوضاع الاجسام » (٤) ونحن نجد فى هذا منبع ما عبر عنه جون ستيوارت مل حين قال : بأن المكان هو ترتيب الترابط بين افكارنا بينما الزمان هو ترتيب للتعاقب (٥) .

ولقد اعترض كلارك على مفهوم ليبنتز هذا للمكان وللزمان فقال « اننا لانعرف ما معنى الترتيب هنا أو التعاقب الذى يجعل الاجسام متوافقة » (٦) .

ودافع ليبنتز عن رايه قائلا بان المكان والزمان اذا كانا مطلقين ولهما وجود حقيقى مطلق ، واذا كان المكان لاتختلف فيه اية نقطة

1) Ibid : para 20.
2) Ibid : para 3.
3) Joseph, H. W : Lecture on the philosophy of Leibnitz p. 20.
4) Ibid : p. 20.
5) Ibid : p. 20.
6) Ibid : p. 20.

اخرى اللهم الا بفضل الاجسام الموجودة فى كل منها ، واذا كان الزمان لايختلف فيه آن آخر اللهم الا بفضل الحوادث المتعاقبة فى تلك الآنات فان الله لن يجد سببا لكى يوفق بين الاجسام ويضعها فى علاقات مكانية وزمانية معينة مع بعضها الآخر ، اذ لماذا يضعها فى مكان معين بطريقة ما عن ان يضعها فى مكان آخر بطريقة اخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تاتى قبل او بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن سبب كاف اى عن اعتبار لما هو احسن فانه لايستطيع ان يضع نسقا جسميا فى مكان معين » (١) ، وكذلك الامر بالنسبة للزمان .

ولقد اجاب كلارك على ذلك بقوله « بان مجرد ارادته ان يضع نسقا جسميا فى مكان معين هى نفسها سبب كاف » (٢) وكذلك الامر فيما يتعلق بالزمان .

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك واشاراته فلنا ان نقول مع لاتا « بأن الزمان والمكان ليسا الا نظامان او ترتيبان لترابط او تعاقب الاشياء أو الظواهر » (٣) .

خلاصة القول ان مادة ليبنتز حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط «والنشاط عنده معبر عن القوة وماهو ذو نشاط هو وحده الحقيقى فالحقيقة ليست سلبية او مادة ممتدة وانما الحقيقة حية وقوة ايجابية ... كما ان الطاقة وحدها التى تمثل المقاومة هى حقيقية » (٤) وان المكان والزمان والحركة ليسوا الا ظواهر : الاول ترتيب للترابط ، والثانى ترتيب للتعاقب ، والثالث نتيجة او اثر للقوة .

---

1) Ibid : p. 20.
2) Ibid : p. 20.
3) Latta : The Monadology and other philosophical writings p. 1101
4) Moyer : Leibnitz and seventeenth - century revolution p. 118.

## ٤ ـ الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن :

الانسان كأى جسم آخر مجموعة من المونادات يكون لكل موناد منها اثره لا المادى وانما المثالى على كل موناد من تلك المجموعة . أى ان الانسان فى ليبنتز ليس الا تجمعـا من مونادات ترتبط ببعضها بحيث تعكس بوضوح وتميز تغيرات فى بعضها البعض . يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية « وكل جوهر بسيط او موناد يشكل مركز الجوهر المركب ـ اى الحيوان او الانسان ـ ويكون مبدأ وحدته ، محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى » (١) .

ولايعنى هذا ان الموناد فى مجموعة ما يفعل او يعكس المونادات الأخرى فى مجموعته وحسب وانما يعنى ذلك ان عكسه لمجموعة مونادانه يكون بصورة اقوى وادق من عكسه لاى موناد آخر فى العالم .

وبهذا المعنى فقط يصبح المجموع وحدة وليس مجرد تجمع مـن الاجزاء ، وان وحدة المجموع ما هى الا انعكاس لوحدة كل موناد الذى يكون تغيره معكوسا خلال المجموع .

ولما كانت المونادات ليست على درجة واحدة كما ذكرنا من قبل فانه ينتج ان يكون هناك ضمن المجموعة التى تكون الانسان مونادات قادرة على الاستدلال والوعى وأخرى غير قادرة . بمعنى آخر يجب أن نميز فى مجموعة المونادات التى تكون الكائن الحى بين موناد عاقـل شاعر مسيطر وموناد لايعقل ولايشعر ولا يسيطر .

وعلى هذا النحو يصبح الانسان مكونا من موناد مسيطر هو النفس Rational Soul أو الروح Spirit ومن مجموعة من المونادات تكـون الجسم أو البدن . أما النفس الحيوانية Soul فتصبح هى الموناد المسيطر

---

1) Leibnitz Principe de la nature et de la grace. para 3.

بالنسبة للحيوان بيما تكون الانتلخيا Entelechy هى الموناد المسيطر بالنسبة للنبات .

فالانسان اذن عبارة عن مجموعتين من الونادات : المجموعة الاولى «ا» هى المونادات المسيطرة وهى كما قلنا النفس بالنسبة الى الانسان، والمجموعة الثانية «ب» وهى بمثابة المونادات الاخرى المرتبطة والممثلة والعاكسة للمجموعة الاولى . بمعنى آخر وبلغتنا نحن يتكون الانسان من مجموعتين هما النفس من جهة والبدن من جهة اخرى . ومجموعة المونادات «ب» التى ربما يكون لها اولا يكون موناد مسيطر اى روح تكون فى اللغة العادية قريبة من «أ» . اى حالة «ا» وعلى وجه خاص الموناد المسيطر تكون واضحة وتعكس بوضوح حالة «ب» . و «ا» لايكون واعيا فقط فى عكسه بوضوح لحالة «ب» ولكنه يكون واعيا ايضا الى ان هذه الحالة هى انعكاس واضح لحالة «ب» (1) .

ولا يقتصر الارتباط بين ا ، ب على مجرد الوعى بما يحدث للآخر وانما يربط ا ، ب رباطا اقوى من مجرد الوعى وهو الاثر والتأثير . حقيقة ان ليبنتز لايؤمن بالاثر والتأثير الحقيقين ولكن ثمة نقطة فى مذهبه وهى « سبق التوافق » التى سنشرحها فيما بعد . وسبق التوافق هذا هو الذى يجعل المونادات ترتبط فيما بينها ارتباطا يبدو منه ان هناك اثرا وتأثيرا بينهما او بمعنى آخر يبدو منه وكان المونادات يتفاعل بعضها مع البعض الآخر او يؤثر او يتأثر بالآخر . وفى هذا يقول ليبنتز فى خطاب لارنو « ليس هناك داع اذن للدهشة من ان الجسد اذا وخز فيكون من طبيعة النفس ان يحدث لها احساس بالالم ولكى نفهم هذا الامر دعنا نضع على طرفى نقيض» :

| حالة البدن فى اللحظة ا | حالة النفس فى اللحظة ا |
|---|---|
| حالة البدن فى اللحظة اللاحقة ب | حالة النفس فى اللحظة اللاحقة ب |
| ( الوخز ) | ( الالم ) |

1) Saw, R.L Leibnitz p. 142

فكما ان حالة البدن فى اللحظة «ب» يتبع حالته فى اللحظة «أ» ، فبنفس الطريقة تكون حالة النفس فى اللحظة «ب» تابعة لحالتها فى اللحظة «أ» (١) .

والآن لنا ان نسال هذا السؤال : اذا كان الانسان مكونا من مجموعتين من المونادات هما النفس والبدن ، واذا كانت المونادات لاتتصف بالجمود والثبات بل انها فى تغير مستمر وحركة دائمة فما هو ذلك الشىء الذى ندعوه بالشخص Person ذلك الشخص الذى لاتفتقد شخصيته وفرديته رغم الحركة الدائمة والتغير المستمر ؟ هنا يجيب ليبنتز بان الشخص لايكون هو الجسد لانه ليس هناك قطعة من الجسد تخص الروح ، ففى الحياة يكون الجسد الآدمى مثلا او اى نوع من الاجساد فى تغير مستمر وتتخلله المونادات وتخرج منه بصفة مستمرة ، بمعنى آخر ان سلسلة المونادات لاتكون ثابتة او راكدة او ميتة او جامدة ، وانما تكون فى حركة مستمرة وتغير دائم بحيث لانستطيع ان نقرر بان هناك مادة معينة تخص ذلك الروح المعين وفى هذا يقول ليبنتز فى مونادولوجيته « ويجب الا نتخيل كما فهم البعض الذين اساءوا فهم افكارى ان كل نفس حيوانية لها كمية او جزء من المادة تختص بها وتتصل بها على الدوام ، وما يتبع ذلك من امتلاكها لكائنات حية اقل منها تكرس دائما لخدمتها ، لان كل الاجسام فى تغير مستمر ودائم مثل الانهار ، والاجزاء تتخلل الاجسام وتخرج منها باستمرار » (٢) .

وبناء عليه فان الشخصية لاتكون بالجسم الانسانى لانه مركب من اجزاء ويتعرض لعوامل التغير ان زيادة او نقصا . فاذا سالنا الآن وكيف اذن نتاكد من ذاتية الانسان وشخصيته ؟ هنا نجد ليبنتز يذكر فى خطاب الى جان فردريك بان ذاتية الانسان تقوم فى الروح والذاكرة l'identite dans L'esprit et la memoire (٣) .

---

1) Ibid : p. 143.
2) Leibnitz | La Monadologie, para 41.
3) Saw, R.L : Leibnitz p. 25.

ولما كان الانسان وحده دون الكائنات الاخرى هو القادر على الاستدلال فانه وحده هو القادر على معرفة الله والحقائق الابدية فى العقل الالهى . كما ان الانسان يحاول ان يفهم وان يؤكد الغايات الالهية ، وهو وحده ايضا الذى له الحق فى ان يكون موجودا فى المملكة الالهية للعناية وان يفكر فى الله كامبراطور او كوالد يرعى شعبه وجمهوره ومخلوقاته . بمعنى آخر لما كان الانسان مزيجا من موناد مسيطر ومونادات اخرى ، وكانت المونادات الاخرى تتكون على هذا النحو فان الانسان وحده لتمتعه بالنفس العاقلة وبالعقل هو الذى له هذه المميزات الآنفة الذكر .

والآن ناتى الى المسالة الكبيرة التى ساهم ليبنتز فى حلها مساهمة فعالة . تلك المسالة التى تحير فيها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، والتى جعلت اسبينوزا ينادى كما راينا بمذهب وحدة الوجود معتقدا ان مذهبه هذا انما يحل المشكلة التى وقع فيها ديكارت الا وهى مسالة اتحاد النفس بالبدن اذ كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة ؟ كيف يمتزج الاثنان وجوهرهما مخالف مباين ليكونا وحدة عليا هى الانسان ؟ يقول الفريد فوييه « ... والنفس متميزة عن الاجسام لانها فاعلة بينما الاجسام قابلة ، ولانها روحية بينما الثانية مادية ، ولانها بسيطة بينما الثانية مركبة » ([1]) نقول كيف اذن يتم التوافق بينهما وكيف يتم اتحادهما ؟ كيف يتم اندماجهما مع ان كلا منهما يتبع قوانينه الخاصة به ؟ يقول ليبنتز فى مونادولوجيته «والنفوس Souls تفعل فى غايتها ووسائلها تبعا للقوانين الغائية Final causes خلال الشغف ، والاجسام تفعل تبعا للقوانين الفاعلية efficient causes ([2]) فكيف اذن يتم التوافق بين هذه وتلك وكيف تتحد القوانين الغائية والفاعلية فى الكائن الواحد ؟

---

1) Fouillée, A. : memoir sur le philosophie de Leibnitz para. 11.
2) Leibnitz : La Monadologie. para 79.

هنا نجد ليبنتز يساهم فى حل المسالة الميتافيزيقية العميقة بفكرته عن سبق التوافق Pre-established harmony ، ولنا الآن ان نسال ماهـو سبق التوافق هذا ؟ وما طبيعته ؟ وكيف يعمل على حل مشكلة اتحـاد النفس بالبدن ؟

لنترك الآن ليبنتز يعرض نفسه فى هذه المسالة فنجده يقول فى التفسير الثالث وهو مقتبس من خطاب له مذكور فى روبرت لاتا ([1]) يرد فيه على المعترضين عليه فيقول ما معناه لقد اعتز بعض اصدقائـى النابغين والمتعلمين بفروضى الجديدة فى المسالة العظيمة « اتحاد النفس بالبدن » وراوها ذات قيمة وسالونى ان اعطى بعض التفسيرات فيمـا يتعلق بالاعتراضات الموجهة اليها والتى قامت عن سوء فهمها ولننى ـ اى ليبنتز ـ ارى ان الامر سيكون واضحا تماما لكل العقول بالتفسير التالى :

لنفترض ان هناك ساعتين متوافقتان زمنيا تماما ، فان تفسير هذا التوافق لن يخرج عن طرق ثلاثة : الطريق الاول يمكن بلورته فى التاثير المتبادل لواحدة من هاتين الساعتين فى الساعة الاخرى بحيث يتحقق ذلك التوافق . والطريق الثانى يمكن تلخيصه فى قيام عامل ماهـر بالاهتمام بهاتين الساعتين وتدخله المستمر فى ضبطهما والعناية بهما لكى يكونا متوافقتين باستمرار ، اما الطريق الثالث والاخير فيقوم فى دقتهما الخاصة المسبقة التى تجعلهما دقيقتين ومتوافقتين دون ما تاثير من احد هاتين الساعتين على الاخرى ودون ما تدخل من خارج .

اما الطريق الاول ذو التاثير المتبادل فلقد تاكد بتجربة اجراهـا هيجنز Huygens ([2]) اثارت دهشته ، فلقد اوصل رقاصين كبيرين

---

1) Latta, R : The Monadology and other philosophical writing of Leibnitz p. 22.

(٢) كريستيان هيجنز ١٦٢٩ ـ ١٦٩٠ كان رياضيا وطبيعيـا وفلكيا وقابل ليبنتز فى فرنسا عام ١٦٧٢ .

بقطعة معينة من الخشب ، فكان ان اشترك التارجح المستمر لهذين الرقاصين فى احداث ذبذبات متشابهة فى جزئيات الخشبة • ولكن لما كانت هذه الذبذبات المختلفة لايمكن ان تستمر على نحو سليم بدون تدخل احدهما فى الاخرى وذلك باستثناء ان يكون الرقاصان حافظين للوقت معا ، فانه يحدث بطريقة تثير الاعجاب انه فى حالة التارجح مضطربا بوضوح فان الرقاصين يعودان للتارجح المنتظم مرة ثانية تماما كالخيطين المتحدين اللذين يكونان متوافقين •

والطريق الثانى الذى يجعل الساعتين تحفظان دائما الوقت معا هو ان نضعهما تحت رعاية عامل ماهر يجعلها متوافقتين معا فى كل دقيقة وانا ـ ليبنتز ـ ادعو ذلك طريق المساعدة •

ويبقى الآن الطريق الثالث وهو ان نجعل كلا من الساعتين مضبوطتين ودقيقتين منذ البداية الى الحد الذى يجعلنا نتاكد من انهما سيحفظان الوقت معا ودائما فى المستقبل وهذا هو طريق سبق التوافق •

وبعد ان يعرض ليبنتز آراءه على هذا النحو وبالتمثيل بالساعتين يقول دعونا الآن نضع النفس والجسم موضع الساعتين فان توافقهما لابد ان يقوم بواحد من هذه الطرق الثلاثة •

فطريق التاثير The way of influence هو طريق الفلسفة العامية تلك التى تؤمن بالاثر والتاثير ، ولكن لما كنا لانستطيع ان نتصور الجزئيات المادية او الانواع اللامادية او الكيفيات التى تنتقل من واحد من هذه الجواهر الى الآخر فاننا نضطر لان نتوقف عن هذا الطريق •

وطريق المساعدة The way of assistance لايمكن ان اسلم به ايضا لان هذا الطريق انما يفترض وجود اله او عقل خارج الاشياء ويتدخل باستمرار وفى كل لحظة فى كل آن زمانى فى هذه الاشياء كى يساهم فى احداث كل مايحدث ويقع فى الوجود •

ويبقى اذن فرضى او طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق The way of pre-established - harmony الذى اخترعه الفن الالهى وخلق منذ البداية الجواهر بطريقة كاملة ومنتظمة ومتقنة بحيث ان اتباعها لقوانينها الخاصة التى منحت اياها بادىء ذى بدء يجعل كل جوهر منها متوافق مع الآخر كما لو كان هناك تاثير متبادل بينها او كما لو كان الله واضعا يده عليها باستمرار مؤيدا انتظامها وحافظا لتوافقها .

ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مؤيدا فرضه الخاص بسبق التوافق فيقرر انه ليس فى حاجة الى تقديم براهين اخرى عن فرضه هذا الا اذا وجب سؤاله عن برهنة أن الله ماهر لدرجة تمكنه من استخدام فنه المخترع ، ذلك الفن الذى نجد امثله له بين الرجال كل بالنسبة الى درجة مهارته . ومادام الانسان قادرا على ذلك النوع من الفن فلا يمكن الا ان نقرر بأن الله يستخدم ذلك النوع من الفن على احسن ما يكون وبأفضل طريقة ممكنة .

وعلى هذا النحو تتحدد او تتوافق ايضا المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الاخلاقية للعناية ، تلك المملكتان اللتان توجد تحت اولاهما مملكة العلل الفاعلية التى تحكم الجسم الانسانى ومملكة العلل الغائية التى تحكم النفس الانسانية او النفوس عامة يقول ليبنتز ... هناك توافق كامل بين مملكتين الاولى مملكة العلل الفاعلية ، والثانية مملكة العلل الغائية ، ويجب ان نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية والمملكة الاخلاقية للعناية [1] ... ، كما يقرر ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية ان « هناك توافقا كاملا بين ادراكات الموناد وحركات الاجسام ، توافق مسبق فى الخارج بين نسق العلل الغائية ونسق العلل الفاعلية ، وهنا يتآلف التوافق والوحدة الفيزيقية بين النفس والجسم ... » [2] .

---

1) Leibnitz : La Monadologie para 87.

2) Leibnitz : principe de la nature et de la Grace

خلاصة موقف ليبنتز عن العالم والطبيعة والانسان :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات المتمايزة والمتباينة بحيث لايمكن ان يشابه موناد مونادا آخر ، وتلك المونادات تتغير باستمرار وتتحرك ، اما مبدا تغيرها ففى داخل المونادات ذاتها لا خارج عنها .

والمونادات المنتشرة فى العالم ليست كلها فى درجة واحدة فهناك اولا النفس العاقلة او الروح Rational soul وهى ارقى المونادات ثم هناك النفس الحيوانية وهى فى درجة وسطى ، واخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهى ادنى الدرجات .

وكل موناد من تلك المونادات حاصل بداخله على قوة هى مبدا حركته وحيويته وبه طاقة وحياة . وكل جزء من المادة هو عالم ملىء بالمخلوقات مزود بكل النشاطات وليس امتدادا كما تصور ذلك ديكارت. اما المكان والزمان فليسا حقيقيين كما ان الحركة ليست حقيقية ، فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للاجسام ، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الاحداث، والحركة ليست الا اثرا من آثار القوة .

وينتج عن تجمع المونادات العالم الحقيقى Real universe وهـذا العالم الحقيقى كوحداته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة . وكما اننا لاندرك المونادات كذلك نحن لاندرك العالم الحقيقى ، اذ العالم الذى ندركه والاجسام التى نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان حركة . والعالم الاخير ليس عالم حقائق وانما عـالم ظواهر phenomena او مظاهر ويسميه ليبنتز بالعالم المادى .

العالم اذن ماهو الا تركيب او تجميع للمونادات ، ولكن ما الذى يربط بين هذه المونادات ليؤلف بهذا الربط العـالم ؟ يجيب ليبنتز بأن الرابطة التى توجد بين المونادات والتى توحـدها لتؤلف العـالم ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية Ideal . وتقوم هـذه الرابطة على فكرة ان المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول الى

غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها • وتقف وراء هـذه العلاقة المثالية فكرة التوافق harmony فالرابطة اذن من طبيعة هـذا التوافق •

اما الانسان فان الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عـن طريق ذلك التوافق أو عن طريق سبق التوافق الذى شرحناه ، فالنفس وهى المونـاد المسيطر على جسمنا تقع له ادراكات مختلفة ومتعاقبة غير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات اخرى ، ومع ذلك فان ذلك الجسـم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون استقبال اى تاثير من ذلك الجوهر • فهنا اذن توافق وتفاهم بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما • ويقول ليبنتز ان علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادىء ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مـع التغيرات الاخرى ، وانما عملية اعتبارية تضع فى الذهن مايجب أن يحدث لكـل موناد ممكن بسبب ما فيه من قوة وبسبب توافقه مع التغيرات الاخرى•

وعالم ليبتتز عالم حى والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لا صخب فيها ولا فوضى • وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعـوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن التوافق تماما كمـا تنتج السيمفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة وانما يحدث ارتباطها عندما تتحد بواسطة التوافق باحساساتنا ومشاعرنا • وكما ان السيمفونية لا وجود حقيقى لها وانما نتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا واعطاها سمات اللحن الكامل كذلك الامر فيما يتعلق بالكـل والجزء المركب لا وجود حقيقى لها وانما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه •

# ثانياً

## المونـاد : ونظـــرية المعـــرفة

تشكل نظرية المعرفة فى فلسفة ليبنتز ، مسالة شائكـة متعددة الجوانب ، متداخلة الاطراف ، فنحن نجد عند ليبنتز ، فى كل فكرة له ، وفى كل خطرة عنده ، نزعة توفيقية عجيبة ، تجمع فى حكمـة بالغة الاضداد المتنافرة فى وحدة ظاهرة • وتنسق بين مختلف المشارب والمذاهب ، وتصل بهذه وتلك الى نسق باسق البناء ، جميل التكوين •

اذا نظرنا الى افكار ليبنتز كل على حدة فيما يتعلق بنظريـة المعرفة ، لاكتشفنا تناقضا فى اقواله ، فهو يقول مثلا « ان المونـاد لا نوافذ له » وان « المونـاد يحوى فى داخله مبدأ تغيره الذى ليس الا شغفه وادراكاته » وفى هاتين الفقرتين يبدو ان ليبنتز ينادى بان المعرفة فطرية مادامت داخلة فى صميم المونـاد ، ومادام المونـاد لا نوافذ لـه بحيث لايترك اثرا حسيا او غيره كى يدخل فيه او يخرج منه • ومـن ناحية اخرى يقول ليبنتز « ان المونـاد مرآة مصغرة للعالم » و « ان المونـاد يعكس العالم من زاويته الخاصة » وهنا يبدو أن ليبنتز ينادى بأن المعرفة حسية ، وان المونـاد ينطبع بما حوله من وقائع واشياء حسية ملموسة فى العالم الخارجى • فهل المعرفة عنده فطرية ام حسية ؟ هل هو ديكارتى فى نظريته للمعرفة ام انه يميل الى لوك التجريبى ، واى الاتجاهين تمثل نظريته فى المعرفة ؟

ومن ناحية اخرى أليس فى وصفه للمونـاد على انه « لا نوافذ له » انما هو انكار للعلاقة بين موناد وآخر فكيف يمكن اذن ان تكـون هناك علاقة بين الشخص المدرك والموضوع المراد ادراكه ؟ ومعنى هـذا كلـه أن موقف ليبنتز هذا انما ينتج عنه فى الحقيقة « انكار للعلاقة بـين العارف والمعروف » ([1]) فكيف تكون اذن ــ والحالة هذه ــ المعرفة ممكنة عنده وما طبيعة هذه المعرفة وما كنهها ؟

---

1) Saw, R. L. : Leibnitz ch. 7.p. 184.

ثم ايميل فيلسوفنا الى المعرفة الحدسية المباشرة تلك التى تعتمد على منهج ذوقى وعلى حدوس باطنية داخلية مادام هو قد نادى بأن الموناد عالم مغلق على نفسه ولانوافذ له ؟ أم انه فيلسوف عقلى يتبع المنهج الاستدلالى الذى يقوم على الاستنباط والاستنتاج من قضيتين او عدة قضايا قضية او قضايا اخرى مادمنا قد رايناه ، خصوصا فى منطقة ينادى « بفن التركيب » وفن التحليل ، وكلاهما يقوم على عمليات عقلية استدلالية ؟

والسؤال الآن هو ما طبيعة المعرفة عند ليبنتز ؟ وهل ينزع الرجل نزعة تجريبية ام عقلية وهو بصدد نظرية المعرفة ام انه يجمع بين العقل والحس ؟ ثم هل هو حدسى ذوقى ام عقلى استدلالى ؟ هذه هى الاسئلة التى يجب علينا ان نتناولها بالتفصيل والتحليل متوخين كل الدقة فى الاجابة عليها .

لقد سبق أن عرفنا ونحن بصدد عرض المونادات عند ليبنتز أن للادراكات تتباين وتتدرج بين الوضوح والغموض . فالنفس العاقلة تكون ادراكاتها اكثر وضوحا وتحددا بينما تكون ادراكات النفس النباتية غير محدودة وغير واضحة ، وهناك ادراكات النفس الحيوانية التى تكون درجة وضوحها وتحددها فى درجة وسطى بين هذه وتلك . ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأنه ليست كل الكائنات أو المونادات المنتشرة فى العالم تعرف او تكون درجة معرفتها فى مستوى واحد بعينه ،فالاختلافات فى المعرفة بين موناد وآخر امر ضرورى فى فلسفة ليبنتز ، ذلك الاختلاف الذى لانجده عند ديكارت الذى يسلم بان العقل اعدل الاشياء قسمة بين الناس ، وانما الاختلاف بينهم يكون فى المنهج وحسب .

هذا وادراكات المونادات على اختلاف طوائفها تعتمد على تعبير الموناد عن حالاته الخاصة به من ناحية ، وتعتمد من ناحية أخرى على تمثيل العالم الخارجى من وجهة نظرها الخاصة . بمعنى آخر ادراكات المونادات تقوم على مبدأ داخلى منبعث فى صميم الموناد هو اساس

تغيره وشغفه المستمر . كما تقوم من ناحية اخرى على اثارات حسية آتية من خارجه يقوم بتمثيلها وعكسها . وعلى هذا النحو تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية من ناحية تعبر عن حالات المونادا الداخلية ، ومكتسبة من ناحية اخرى تشير الى تمثيل المونادا للعــالم الخارجى او تشير الى المونادا على انه مرآة مصغرة ينعكس فيها العالم كله . بمعنى آخر المعرفة عند ليبنتز فطرية تنبثق من داخل المونادا ، ومكتسبة تتاثر بالمادة الخام التى تاتيها من الخارج فتتيح لها نقل مالديها من افكار موجودة بالقوة الى الوجود بالفعل . وعلى ذلك فالمونـــادا يتقبـــل باستمرار الانطباعات التى تاتيه من الخارج ثم يحيل تلك الانطباعات بفضل مالديه من قوة ونشاط وحيوية خاصة به الى معارف وافكار « ويلاحظ ان هذه الافكار لاتكون واضحة ومتميزة منذ البداية بل تبدو للوهلـة الاولى مختلطة وغامضة ولاتكتسب الوضوح والتميز الا عندما تصبح موضوعا يفكر فيه المونادا ويعيه » [1] ويقول ارشمبولت « ان فى استطاعة الروح ان تتمثل اية صورة أو اى شىء عندما تتاح لها فرصة التفكير فيها ، وقد اعتقد ليبنتز ان هذا يدل على ان الفكرة المتمثلة موجودة فى الروح سواء كنا نفكر فيها او لا ، اذ الروح مشتمل على فكرة الله وسائـر الماهيات والموجودات ، وهذا يتفق مع مبادىء ليبنتز لانه من الطبيعى الا يكتسب العقل شيئا من الخارج ، وانه لمن الخطأ القول بأن الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت له نوافذ وابواب » [2] .

المعرفة اذن عند ليبنتز لايمكن ان تكون مكتسبة وحسب اذ المونادا لانوافذ له ، ولايمكن ان تكون فطرية وحسب والا فكيف يعكس المونادا العالم وكيف يكون بمثابة مرآة دائمة كل المونادات التى من حوله . وانما المعرفة عنده هى فطرية ومكتسبة فى آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة هذه هى ان الفرد يولد وهــو مزود

1) Latta, R. : The Monadology and other philosophical writing p. 13.
2) Paul, A. : Leibnitz p. 104.

بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟ او ان معنى تلك الفطرية أن النفس الانسانية زودت بكل المعانى والمثل والمعارف فى حياتها الروحية العليا قبل ان تنزل الى هذه الارض كما ذهب الى ذلك افلاطون فى نظريته فى المثل ؟

الواقع ان النوع الاول لايمكن ان يكون ممثلا لفلسفة ليبنتز اذ عنده لا ميلاد الا بالخلق ولا وفاة الا بالابادة فنجده يقول « ... لايمكن ان يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ... فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو ، وما ندعـوه بالموت ماهو الا احتـواء ونقصان » (1) فعند ليبنتز ليس هناك ما يسميه الناس بالميلاد اوالموت الطبيعيين فكل شىء فى الطبيعة حى ويتمتع بالحيوية والحياة . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى لايكون الفرد او المونادة فى فلسفـة ليبنتز مزودا بمعرفة تامة متحققة بالفعل والا لتوقف نشاط المونادة الذى ماهو الا شغف مستمر بالادراكات أو هو ادراك مستمر . كما ان المعنى الثانى لاينطبق على فلسفة ليبنتز ايضا ، اذ لانجد بين مؤلفاته مؤلفا واحدا يشير الى تلك الحياة السابقة على تلك التى تحياها النفس فى عـالم الظواهر أو عالم الاشباح .

يبقى امامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وهـذا التفسير مفاده باننا نحمل معنا منذ البدء افكارا فطرية موجودة وجودا بالقوة على حد التعبير الارسطى وتحتاج الى من يخرجها من القـوة الى الفعل ، اما الشىء الذى يخرج تلك المعرفة من القوة الى الفعـل فهو عند ليبنتز الشىء الحسى او الاثارات الحسية . بمعنى آخر ان افكار الانسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة وهى لكى تظهر او تتحقق بالفعل تحتاج الى اثارات حسية تاتى المونادة من العـالم المحيط به والذى يتمثله كله فى ثناياه . وفى هذا يقول ليبنتز « نحـن

1) Leibnitz : La Monadologie para 73.

لانشعر دائما بالعادات المكتسبة وبالاشياء المختزنة فى ذاكرتنا ، وبالطبع فانها لاتكون دائما فى طواعيتنا حين نطلبها ، على الرغم من اننا غالبا ما نسترجعها بسهولة فى عقولنا فى مناسبات دقيقة تعيدها الينا كما نحتاج الى بداية اغنية لكى نتذكرها » «(١) .

لنتساءل الآن وما معنى ان المعرفة مكتسبة عنده اهى مكتسبة على غرار معرفة لوك الذى يذهب الى ان العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شىء من التجربة ؟ الواقع ان ليبنتز ينكر هذا كل الانكار فهو كما رأينا يؤمن بكمون الافكار والمعارف فى النفس الانسانية او العقل الانسانى والمعرفة اذا كانت مكتسبة عند ليبنتز فهى ليست على غرار فلسفة لوك وانما يصبح لكلمة الاكتساب هنا معنى آخر هو فقط الاثارات الحسية او الاشياء الحسية التى تنقل الافكار الكامنة والفطرية من القوة الى الفعل او من الكمون الى الظهور .

وعلى هذا النحو وبهذا المعنى تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة فى نفس الوقت وفى هذا يقول اميل بييم « ان حقائق الاعداد مثلا فطرية فينا ولكن هذا لايمنعنا من تعلمها ، وكذلك الامر فيما يتعلق بالعلوم الاكثر تعقيدا وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية الا ان معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة فى نفوسنا » (٢) .

وكما يجمع ليبنتز بين الفطرية والمكتسبة فى نظريته للمعرفة كذلك تراه يجمع بين الحدس وبين الاستدلال ، بمعنى ان المعرفة عنده تكون حدسية من جهة واستدلالية من جهة أخرى . فاذا كان الحدس عند ليبنتز يتبع منهجا ذوقيا باطنيا داخليا مباشرا ، فان الاستدلال عنده

---

1) Leibnitz : Noveaux essais sur L'entendement humain p. 13.
2) Emile Van Bieme : Léspace et la temps chez Leibnitz et chez Kant p. 196.

يتبع منهجا عقليا يقوم على تحليل وتركيب الاشياء والمقارنة بينها والاستنباط فيها .

لقد قلنا ان ليبنتز ينادى بطوائف للمونادات وان الادراكات تختلف حسب تلك الطوائف بين الغموض والوضوح ، ونجده يرتب على ذلك مسالة اخرى وهى ان الموناد يسعى دائما الى الرقى والرفعة والسمو لكى لاتصل ادراكاته للى اقصى درجة من الوضوح والمعقولية وحسب ، بل ولكى تصل الى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، والتى يسودها الخير والحق والجمال ، والتى تحاول ان تحاكى الله ولن تتحد به .

لابدّ ان نتوقف عند الفكرة الليبنتزية الاخيرة قليلا فالقول بأن الموناد يسعى حثيثا للصعود الى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله يذكرنا بجدل افلاطون الصاعد والنازل كما يذكرنا بجدل افلوطين الصاعد والهابط . فلقد ذكر أفلاطون أن النفس الانسانية وقد شاهدت عالم المثل قبل ان تهبط فتلبس الجسد مبدأ الشرور والآثام ، تحاول مرة ثانية ان تصعد لعالم المثل ، وذلك بواسطة الخلاص من جسدها . وهى فى صعودها ذلك تتسامى وتتعالى على ما فى عالم الاشباح من مراتب التخمين والظنون والاعتقاد لكى نصعد الى عالم المثل ، فترى المثل الرياضية المجردة ، ثم تصعد اكثر لكى تشاهد عالم المعقولات العليا الذى تربع على عرشه : مثل الحق والخير والجمال . ولما كان الخير عند افلاطون هو مثال المثل ، فانه يقابل الله فى الفكر الدينى . وذلك الخير هو نهاية مطاف النفس فى رحلتها التطهيرية تلك نحو قمة العالم ومبدئه الاول . اما الجدل النازل فيتخذ طريقا عكسيا .

ولقد نادى أفلوطين ايضا بجدل صاعد وهابط . والجدل الصاعد تتجه النفس فيه من كثرة المحسوسات الى المبدأ المنظم لها وفى المبدأ المنظم للكثرة تعثر على الوحدة ، فالوحدة اذن أعلى من الكثرة . ولكن هذه الوحدة الاولى لاتشفى غليل النفس فتتجه النفس صاعدة

للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ، لكنها لاتعثر عليها فتصعد الى النفس الكلية ، فترى أن هذه النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا . فعلة النظام اذن فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثة فى العالم وهى اكثر وحدة من النفوس الجزئية ، ولكن النفس الكلية لاتمثل الوحدة المطلقة التى تنشدها النفس ، اذ النفس الكلية ، قوى تمثل الاستدلال والاشتهاء والادراك ، فتواصل النفس رحلتها الصاعدة تلك باحثة عن الوحدة التامة ، وهنا تصل الى العقل الكلى ، حيث تجد المعقولات الكلية فيه وهى مترابطة ومتحدة وكلية . ولكن النفس لاترى فى هذا العقل الكلى وحدة مطلقة ، اذ تجد فيه عقلا ومعقولا فتستمر فى حركتها التصاعدية هذه ، حتى تصل الى الواحد بالذات ، الذى هو واحد بالمعنى الميتافيزيقى والانطولوجى والابستمولوجى والرياضى .

اما رحلة النفس الهابطة ، او الجدل الهابط فيتخذ طريقا عكسيا ، بادئا بالواحد ثم مارا على العقل الكلى ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية .

ونحن لانستطيع - ونصوص ليبنتز بين ايدينا - ان نقرر بأن ليبنتز قد ذهب الى جدل من هذا النوع الافلاطونى او الافلوطينى . فالجدل الافلاطونى يتخذ لنفسه محطات روحية ، وكذلك الامر عند افلوطين . أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا . حقا أن هناك عدة مونادات غير شاعرة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة ، ومونادات شاعرة وعاقلة معا . وحقا أيضا أنه ذهب الى أن هذه المونادات الاخيرة تسعى حثيثا نحو الخلاص من المونادات التى تشكل الجسد ، لكى تستطيع أن تحيا فى مدينة الله ، وأن تشاهد الله الموناد الاعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن هناك صعودا وهبوطا . كما انه يذكرنا من ناحية أخرى بأن كل موناد يتمثل فى العالم باكمله ، فيبقى امامنا فى نهاية المطاف التفسير التالى :

ان الموناد بما انه يتمثل العالم باجمعه ، فانــه سوف يتمثـل بالضرورة الموناد الخالق والمونادات العليا التى تحيا فى مدينة الله ، بالاضافة الى تمثله للمونادات الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات الشاعرة والعاقلة . وبتركيز الموناد على الجانب الالهى ، وباغفاله للمونادات الاخرى ، يدخل بفضل هذا التركيز والتسامى عن المونادات الشاعرة غير العاقلة ، والغير شاعرة ، والشاعرة والعاقلة ، فى نوع من الزمالة مع الله .

وهنا أيضا تستوقفنا عبارة ليبنتز القائله ان الموناد يسعى دائما الى الرقى والرفعــة والسمو لا لكى تصل ادراكاته الى درجـة النضـوج والمعقولية ، بل لكى تصل الى مدينة الله ، ثم وصفــه بهذه المدينــة بانها خير المونادات ويسودها الخير والحق والجمال.ومدينة الله التى ينادى بها ليبنتز هنا لاشك أنها فكرة اوغسطينية ، فلقد نادى القديس اوغسطين بأن هناك مدينة الله تقابل المدينة الارضية ، وان مدينة الله هذه قاصرة على الكنيسة والمسيحيين ، وسوف نتعرض لهذه المسالة فيما بعد ونحن بازاء عرض افكار ليبنتز الميتافيزيقية ولكن المهم الآن هو : هل نستطيع ان نقول ان المعرفة التى تتم فى مدينة الله هذه وهى معرفة حدسـية مباشرة بين تلك المونادات وبين الله هى ارقى انواع المعرفة ؟

اغلب الظن انها كذلك ، خصوصا وان تلك المونادات ارقى مــن النفوس الناطقة التى هى اعلى طوائف المونادات ، فلابد وان تكـون معرفتها تمتد أدق واعمق من معرفة النفوس الناطقة وغيرها من المونادات الدنيا . ولكن لما لانقول أن معرفة تلك المونادات التى تغشى مدينة الله استدلالية عقلية ؟ الواقع ان هذه المعرفة ليست استدلالية البتة فالمعرفة فى هذه المدينة ، معرفة سامية عليا ، تتخطى كل استدلال ، وتتعدى كل منطق ، وتعلو على كل قياس .

لما المعرفة الاستدلالية العقلية فلقد رايناها واضحة كل الوضـوح فى منطق ليبنتز وفى رياضياته ، وفى افكاره عن فن التركيب وفن التحليل

وغيرها من الفنون والعلوم التى تتخذ عمليات المنطق والرياضة ان تحليلا وان تركيبا وان استدلالا ولن لستنباطا .

نحن نرى اذن ان المعرفة عند ليبنتز فطرية باعتبار ، ومكتسبة باعتبار ، وحدسية باعتبار : هى فطرية عقلية لان الموناد لانوافذ له من جهة ، وانه « يحوى فى داخله مبدا تغييره الذى ليس الا شغفه وادراكاته » من جهة اخرى . وهى مكتسبة وتجريبية لان الموناد «مرآة مصغرة للعالم » كما انه « يعكس العالم من زاويته الخاصة » . وهى حدسية من حيث دخول الموناد فى مدينة الله ومحاكاته والتشبه به ، والاتحاد به - يقول ليبنتز فى مقالات جديدة فى الفهم الانسانى « ان المعرفة لايمكن ان تكون حدسية كلها ، لاننا لانستطيع للوصول دائما الا الى الافكار الوسيطة ، وكذلك لاتكون حسية دائما ، لان معرفتنا الحسية تنحصر فى معرفة الاشياء التى تؤثر فى اللحظة الراهنة على حواسنا ، بل الواقع ان معارفنا تجمع بين الحدس والاستدلال والحس » (١) .

نتائج نظرية المعرفة عند ليبنتز :

١ ــ مادمنا نفكر فنحن موجودون . هذه حقيقة لايمكن الشك فيها، وهى أيضا سمة ديكارتية ميتافيزيقية اصيلة لايمكن زحزحتها او غض النظر عنها . وينتج عن هذه الحقيقة ربط الابستمولوجيا بالانطولوجيا ، اى ربط نظرية المعرفة بمبحث الوجود ، هذا ما اكده ليبنتز فى رسالته الى فوشيه (٢) وهنا ينطبق نقد كانط الى ديكارت على تلك النتيجة الليبنتزية ، اذ ان كانط قد رأى ان الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . وكانت يتساءل هنا ما الذى يسمح لك بان تنتقل من دائرة الفكر الى دائرة الوجود ؟ أليس يمكن ان نفكر فى شىء مالا يكون موجودا على الحقيقة ؟

---

1) Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humaine p. 325.
2) Saw, R.L., Leibnitz p. 140.

٢ ـ ان افكار كل موناد تختلف عن افكار اى موناد آخر ، لانه لايوجد طبقا لمبدأ ليبنتز كائنان يتشابهان ولا يتمايزان او يختلفان . وينتج عن هذه الحقيقة الثانية وجود شىء آخر خلاف انفسنا هو سبب ما فى افكارنا من تفاوت وهذا الشىء هو المونادات التى تنتشر فى العالم الخارجى والتى تتفاوت فيما بينها وتتمايز وهـذا يشير الى اختلاف طوائف المونادات من جهة ، والى ان المعرفة ليست فطرية كامنة فينا فقط من ناحية اخرى .

٣ ـ ان معرفة المونادات تختلف فى درجة الوضوح والتميز حسب الطائفة التى تندرج تحتها ، فاعلى درجات المعرفة ، هى تلك المعـرفة المتصلة بالموناد الاعظم الذى تكون لديه المعـرفة بكل امر والعلم بكل شىء ، ثم يلى هذه المعرفة ، تلك المعرفة المتعلقة بالنفوس او المونادات التى تحيا فى مدينة الله والتى تعتمد على الحدس . ثم يأتى الدور على المعرفة الخاصة بالمونادات الشاعرة والعاقلة ، فالمونادات الشاعرة غـير العاقلة ، واخيرا المونادات غير الشاعرة وغير العاقلة . والوضوح والتميز يقلان تدريجيا فى كل نوع مـن انـواع المونادات السابقة بالترتيـب المذكور .

٤ ـ وثمة حقيقة اخرى وهى ، أن تصوراتنا الذهنية ومعارفنا ترتبط ارتباطا وثيقا ، بحيث يشير الماضى الى الحاضر ، والحاضر الى المستقبل ، اى ان افكارنا وتصوراتنا تنتظم فى سلسلة متصلة الحلقات . هذا المعنى متوافق مع فكرة ليبنتز القائلة بأن كل موناد « يحوى فى داخله مبدأ تغيره وشغفه وادراكاته » ، اى يحمل فى داخله ماضيـه وانتقاله من الماضى الى الحاضر ثم تغيره وتطوره من وضعه الحالى الى وضعه فى المستقبل . ومادام لايدخل الى الموناد شىء من خارجه ، فلابد عندئذ ان يحتوى الموناد فى داخله على ماضيه وحاضره ومستقبله .

٥ ـ وهناك عند ليبنتز نوعان من الحقائق : الاولى ، حقائـق عرضية ، تتناول ما فى العالم الخارجى من موجودات وتعتمد على الحس

والتجربة ، ولا تحتاج الىدليل قبلى ، بل يكفى فى بيان اسبابها دليل بعدى يقوم على مبدا السبب الكافى ، الذى يوضح مابينها من ارتباطات وعلاقات . والثانية ، حقائق ضرورية تنبع من انفسنا ، وتشير الى اليقين المطلق ، ولاتحتاج الى اكثر من دليل قبلى لايعتمد على التجربة والعالم الخارجى والنوع الاول من الحقائق اهمله ديكارت ، والنوع الثانى اهمله لوك .

٦ ـ المونادات العاقلة والشاعرة التى تميز النفس الناطقة Rational Soul تتوصل الى الحقيقة السامية العليا ، والى الحق الاعلى ، اى الى الله ، كما انها تتوصل فى اتجاهها نحو محاكاة الله الى معرفة الحقائق الضرورية والابدية .

لنستعرض الآن موقف ليبنتز ابتداء من المسائل التى عرضناها والتى تتعلق بنظرية المعرفة بوجه عام . فلو سالنا ليبنتز السؤال التالى : هل المعرفة ممكنة ، واذا كانت ممكنة فما هى حدود تلك المعرفة ؟ لكانت اجابته على النحو التالى :

ان المعرفة ممكنة لايمكن الشك
فيها او الوقوف منها موقفا لا
ادريا، انها ممكنة عقليا وحسيا
وحدسيا ، وانه لا حدود لتلك
المعرفة .

واذا سالناه ما هى منابع تلك المعرفة او الطرق الموصلة اليها هل هو العقل أو الحس او هما معا او الحدس . فانَ اجابته سوف تكون على النحو التالى:

ان طريقنا الى المعرفة هو العقل
بما يحتويه من افكار كامنة فيه
بالقوة ،والحس الذى يخرج عن

طريق الاثارات الحسية تلك
الافكار الكامنة فى العقل من
القوة الى الفعل • مضافا اليهما
الحدس الذى يستخدم عند
ليبنتز فى مدينة الله او مدينة
النفوس الناطقة •

بقى سؤال اخير يتعلق بطبيعة المعرفة عند ليبنتز ، هل هى واقعية او مثالية ، واذا كانت مثالية فهل هى مثالية ذاتية او مثالية موضوعية او مثالية نقدية او مثالية مطلقة • وافكار ليبنتز بخصوص هذه النقطة يمكن وضعها على النحو التالى :

المعرفة واقعية باعتبار ، ومثالية
باعتبار آخر ، فهى واقعية من
حيث ان الموناد يعكس العالم من
زاويته الخاصة او يتمثله فى
ثناياه ، وهى مثالية باعتبار ان
كل موناد يحوى فى داخله على
مبدأ تغيره ، وانه عالم مغلق على
ذاته ولا نوافذ له • ومثاليته تلك
ذاتية لهذا السبب الاخير ،
وموضوعية من حيث ان المونادات
التى يتمثلها ذلك الموناد العارفانما
هى خارجية عنه لا داخلة فيه •

وهكذا يوفق ليبنتز فى نظريته المعرفية بين المعرفة العقلية والحسية والحدسية •

# ثالثاً

## المونـاد والميتافيزيقـا

### الله كموناد اعظم ـ ماهو ؟ وما طبيعته ؟

الله فى ليبنتز موناد ، ولكنه الموناد الاعظم والموناد الاكمل والموناد الاسمى . والله وحده من بين جميع المونادات الاخرى موجود بذاته ، وخالق لبقية المونادات الاخرى وموجدها ، وهو وحده الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة اذ المادة الليبنتزية ماهى الا تجميع مـن المونادات الاخرى ، وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، اذ هو صانعها ومنشئها . يقول ليبنتز فى الاصل الاساسى للاشياء « اننا نجد الى جانب العالم او تجمع الاشياء المتناهية وحدة معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة اكثر شرفا وتمجيدا ، اذ ان الوحدة المسيطرة على العـالم لاتحكمه فقط ولكن تبنيـه ونصنعه وهى ارفـع منـه وخارجـة عنـه Extramundane وتلك الوحدة هى الاصل الاساسى للاشياء (١) .

اذن هناك وحدة معينة تخلق العنم وتبنيه وان كانت متسامية عليه وخارجة عنه ، وتلك الوحدة هى الموناد الاعظم او الله عند ليبنتز منبع لا الاشياء التى توجد وحسب ، ولكن مبنع لكل ما يمكن ان يوجد ، وهو الوحدةالاولى او الجوهـــر البسيط الاول الذى صـدرت عنـه جميع المونادات المخلوقة ، كما انه لامتناهى ابدى عاقل وخير ومطلق القوة ويتصف بالعلم والارادة . يقول ليبنتر فى مبادىء الطبيعة والعناية «وهذا الجوهر الاولى البسيط يجب ان يتضمن باعـلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه او التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، اى حاصل على القدرة على كل امر ominpotence والعلم بكل امر omniscience وعلى خير اسمى » (٢) كما ان الله عنـد

---

1) Leibnitz : Ultmate originization.
2) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 9.

ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدا التفاؤل منتجا « احسن عالم ممكن مضمنا فيه : اعظم افعال مع اعظم ترتيب ، واحسن موقف منسق ومكان ، وزمان ، واعظم افعال تنتج بابسط الوسائل ، واعظم قوة ، واعظم معرفة ، واعظم سعادة وخيرية فى الاشياء المخلوقة التى يقبلها العالم » ([1]) ويقول فى المونادولوجيا « فى الله قوة هى منبع كل شىء ، ومعرفة تحتوى تعدد الافكار ، وفيه اخيرا ارادة تنتج التغيرات او تسببها بناء على مبدا الاحسن ... » ([2]) .

واذن فعلينا ان نقبل فكرة الله كموناد اعظم ابدى خالق وعالم ومريد ولكن كيف يثبت ليبنتز وجود مثل هذا الموناد ؟

**البرهنة على وجود الله :**

يستخدم ليبنتز فى برهنته على وجود الله دليلين رئيسيين : الاول هو الدليل الانطولوجى والثانى هو الكوزمولوجى ، ويتبع ليبنتز الدليل الانطولوجى بدليل مستمد من فكرة الكمال بينما يتبع الكوزمولوجى بدليل مستمد من نظريته عن سبق التوافق .

**الدليل الانطولوجى :**

لما كانت هناك حقائق ممكنة او عرضية ، فيجب ان يكون هناك اساس ضرورى وحقيقى هو الذى يجعل تلك الحقائق ممكنة . وهذا الاساس الحقيقى والضرورى لايكون متضمنا فى سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية لانها ليست بذات ضرورة حقيقية . وبالتالى لايمكن ان يكون هناك اشياء ممكنة اذا لم يكن هناك اساس حقيقى خارج عنها هو الذى يمدها بوجودها ، اذ ان الشىء الممكن يعنى ان لديه القدرة تحت بعض الظروف او الحالات لان يصبح حقيقيا والا ماكان ممكنا . وهذا الاساس

---

1) Ibid : para 10.
2) Leibnitz : La Monadologie : para 48.

الحقيقى هو الله يقول ليبنتز « اذا كانت هناك حقيقة سواء فى الماهيات او الممكنات او حتى فى الحقائق الابدية فان هذه الحقيقة يجب ان تؤسس على شىء موجود وحقيقى اى على وجود لكائن ضرورى تكـون ماهيته متضمنة وجوده او فيه ماهو ممكن هو نفسه ماهو حقيقى» (١)٠ ودون ذلك الاساس الضرورى اى « بدون الله فلن يوجـد شىء حقيقى فى الاشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما انه لن يكون هنـاك ما هو ممكن » (٢) ٠

والآن فان وجود الله ككائن لامتناهى امر ممكن مادام لايوجد هناك اى تناقض منطقى فى فكرة الله يمنع تلك الفكرة من ان تكون ممكنـة يقول ليبنتز « ومن ثم فالله وحده او الكائن الضرورى له ميزة انه يجب ان يوجد اذا كان ممكنا ، ولما كان لايمكن لشىء ان يمنع تلك الامكانية التى ليس لها حدود وسلب ومن ثمة لاتناقض فان هذا وحده ضرورى لان يجعلنا نعرف وجود الله على انه اولى «a Priorie» (٣) ٠ نقـول انه مادام لايوجد تناقض فى فكرتنا عن الله كما لايمكننا من دحض هذه الفكرة فان النتيجة تكون ان الله موجود ليمد الممكن بحقيقته وليمد الحقائق الابدية بماهياتها ووجودها ايضا ٠

خلاصة ذلك الدليل هو اننا نعلم بوجود حقائق ممكنة ، ولكى تكون موجودة فانها محتاجة الى ما يخرجها من الممكن الى الواجب على حد تعبير ابن سينا وما يخرجها هكذا يجب ان يكون كائنا متضمنا وجوده بمعنى آخر ان يكون موجودا حقيقيا ضروريا يمد سائر الموجـودات بماهياتها ووجودها ويكون اساسها ومنبعها الضرورى ٠ ولكن فى ليبنتز يجب ان نتنبه الى شىء اغفله ديكارت وهو انه لايكفى ان نقول بان لدينا فكرة عن الله واذن فالله موجود اذ فى ليبنتز يجب ان نتحقق

---

1) Ibid : para 44.
2) Ibid : parap34.
3) Ibid : para 45.

اولا عما اذا كانت هذه الفكرة صادقة وغير متناقضة وحقيقية حتى نستطيع ان نصل تبعا لذلك الى الوجود المنبثق عنها والذى لابد وان يكون عندئذ صادقا وغير متناقض وحقيقى • وذلك ماسنتبينه ونحن نعرض لدليل ليبنتز المستمد من فكرة الكمال •

دليل مستمد من فكرة الكمال :

فى المقالات الجديدة للفهم الانسانى يثبت ليبنتز وجود الله ابتداء من فكرة الكمال وفحوى هذا الدليل : ان الوجود سمة اساسية من سمات الكمال ، والله كامل اذن فالله موجود يقول ليبنتز « ••• يمكن ان نتصور موضوعا يحوى كل الكمالات اى يمكن ان نتصور اعظم كائن كامل ، وهذا التصور يعنى ان ذلك الكائن الكامل موجود لان الوجود هو من بين مايعد مؤديا الى الكمال » (١) •

يتكون ذلك الدليل اذن من تحليل فكرة «الكائن الكامل» مبينا ان الوجود عنصر من عناصر الكمال ، وهذا لايكفى عند ليبنتز ، اذ ينبغى لنا اولا ان نبين ان هذه الفكرة او هذا التصور ممكن فاذا كان تصور الكائن الكامل غير ممكن اى محتويا على تناقض ، عندئذ نكون عاجزين عن برهنة شىء يتعلق بالوجود على انه عنصر من عناصر ذلك التصور واذن فعند ليبنتز لايكفى ان تقول لدى فكرة عن كائن كامل لامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود مهملين كما فعل ديكارت العنصر الاول والهام وهو امكانية قيام تلك الفكرة او التصور دون ما تناقض ، بل لابد لنا من النظر عما اذا كان ذلك التصور ممكنا او لا ثم اذا كان ذلك التصور لايتضمن تناقضا ذاتيا حتى نستطيع ان نصل الى نتيجة صادقة وهو ان هذا الكائن الكامل موجود مادام تصوره ممكنا وغير متناقض •

---

1) Saw R.L., : Leibnitz p. 77.

ويقول ليبنتز ان ذلك التصور ضرورى وممكن وهو لايحوى فى ذاته اى تناقض . ومادام الامر كذلك ، ومادام الوجود احدى سمات الكمال فالنتيجة هى أن ذلك الكائن الكامل موجود .

والآن اذا امعنا النظر فى الدليل الانطولوجى وما يتبعه من دليل مستمد من فكرة الكمال فاننا نستطيع ان نقرر بأن هذين الدليلين يقومان اساسا على قانون عدم التناقض وعلى حاجة الممكن لاساس يعطيه وجوده وماهيته .

الدليـل الكوزمولوجى :

وفحوى ذلك الدليل هو انه يجب ان يكون هناك سببا كافيا لاى مادة واقعية أو فعل او حدث يقع فى ذلك العالم ، ولناخذ كمثال والمثال من ليبنتز « اننى اكتب الآن » فهناك حوادث ممكنة كثيرة ماضية ومستقبلة تتالف فى تكوين العلة الغائية والفاعلية لفعلى الحاضر ، وفى كل حادثة ممكنة من هذه هناك ايضا كثرة اخرى من الحوادث الممكنة تجعل تلك الحادثة ممكنة وهلم جرا . ووراء هذه التعقيدات الكثيرة للحوادث الممكنة يجب ان يكون هناك كائن ضرورى هو اساس وجودها ، ويكون فى نفس الوقت غير مفتقر الى اى شىء ، وهذا الكائن هو الله ، يقول ليبنتز « ... يجب ان يكون هناك سببا كافيا للحقائق الممكنة او لحقائق الواقع اى لسلسلة او تجمع الاشياء التى تنتشر فى عالم الاشياء المخلوقة ، والذى يذهب تحليل الاسباب فيه الى تفاصيل لانهاية لها بسبب التنوع الواسع للاشياء فى الطبيعة ، والتقسيمات اللامتناهية للاجسام ، فهناك لاتناه فى الاشكال والاتجاهات الحاضرة والماضية التى تقف لتكون العلة الفاعلة لكتابتى الحاضرة ، كما ان هناك لاتناه فى الاتجاهات الدقيقة والميول التى تقف لتكون العلة الغائية لروحى » (١) ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مباشرة « وكل هذه التفاصيل

---

1) Leibnitz : La Monadologie. para 36.

تتضمن تفاصيلا ابعد او اكثر للاشياء الممكنة ، وكل منها لايزال محتاجا الى تحليل مشابه يفسره ، ولكننا لانستطيع ان نتقدم اكثر من هـذا ، فالسبب الكافى او النهائى يجب ان يكون خارج سلسلة الاشياء الممكنة ايا ما كان من لا تناهى هذه السلسلة » (١) .

وينتهى ليبنتز الى ان هذا السبب الكافى او النهائى يقف فى النهاية عند جوهر ضرورى اولى هو الله فيقول « ومن ثم فان هـذا السبب النهائى يجب ان يكون فى جوهر ضرورى .. وهذا الجوهر هو مانسميه بالله » (٢) والنتيجة انه « يوجد اله واحد ، وهذا الاله كاف » وهذا الدليل يشبه دليل ارسطو الذى يذهب فيه الى ان حركة هـذا الشىء مردها الى حركة اخرى وهذه الى حركة ثالثة ولايمكن ان تتسلسل هذه الحركات بلا نهاية بل يجب ان تقف عند محرك اول لايتحرك هو الله . لولا ان ليبنتز ينادى كما قلنا بان الحركة ليست الا ظاهرة وليس لها حقيقة بذاتها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى فـان فحوى الدليل وهيكله يشابه الدليل الارسطى من حيث ان فعلى الحاضر يحتاج الى سبب ، وهذا السبب يحتاج الى غيره ولايمكن ان تتسلسل سلسلة الاسباب الى مالا نهاية فنجد انفسنا مضطرين فى النهاية الى ان نقف عند سبب نهائى وكاف يكون هو سبب كل تلك الوقائع دون ان يكون هناك سببا يقف منورائه والا ذهبنا فى سلسلة الاسباب الى مالانهاية له .

**دليل مستمد من سبق التوافق :**

ان التوافق المتبادل بين المونادات المختلفة التى لاتتفاعل فيمـا بينها ومع ذلك فهى فى توافق تام كما لو كان هناك تفاعلا حقيقيا بينها انما يستمد من وجود الله كخالق لتلك المونادات ، مادام ان التوافـق التام بين الجواهر العديدة غير منبثق مـن اتصال المونـادات او من

---

1) Ibid : para 37.
2) Ibid : para 38.

اندماجها او تفاعلهـا • واذن فالتوافـق الذى نراه بين المونـادات اللامتناهية العدد والمنتشرة فى العالم انما مبعثه علة عامة واحدة الا وهى الله (١) •

على اية حال نرى ان الدليل الكوزمولوجى انما يعتمد على قانون السبب الكافى بينما الدليل الانطولوجى أعتمد كما راينا على قانون عدم التناقض • ولكن سواء اكان ذلك الدليل معتمدا على ذلك القانون او ذاك فان النيتجة أن الله موجود كممد للممكنات والحقائق الابديـة بوجودها وماهياتها ، وكسبب كاف ونهائى لكل التفصيلات الموجودة فى العالم وكخالق للعالم وللتوافق بين اجزائه ، وككائن كامل يتضمن كماله الوجود بالضرورة •

## مدينـة الله او مدينة النفوس الناطقة

من بين الاختلافات الاساسية بين النفس الحيوانية والنفس العاقلة ان النفس العاقلة « ترتفع الى مرتبة العقل ومن ثم يكون لها امتياز العقول » (٢) اذ « بينما يتجه الجوهر الحيوانى ـ اى النفس الحيوانية ـ الى التعبير عن العالم اكثر من اتجاهه للتعبير عن الله ، فان الارواح او النفوس العاقلة تتجه الى التعبير عن الله اكثر من اتجاهها للتعبير عن العالم » (٣) بمعنى آخر ان النفوس الحيوانية انما تعكس صـورة للعالم المخلوق اى للكائنات المنتشرة فى عالمنا ، بينما النفوس الناطقـة او العاقلة انما تعكس صورة للاله او الموناد الاعظم خالق العالم ومؤلف الطبيعة • ومن ثم تصبح كل نفس عاقلة شبيهة باله صغير من زاويتها الخاصة وفى مجالها ، يقول ليبنتز « ••• وكل نفس ناطقة تشبه الهـا صغيرا فى دائرتها » (٤) •

---

1) *Ibid* : para 39.
2) Ibid : para 82.
3) Meyer : Leibnitz and seventeenth century revolution p. 122.
4) Leibnitz : La Monadologie para 83.

وعلى ذلك تصبح النفوس الحيوانية عاكسة للعالم « بينما الارواح تكون صورا لله وتكون لديها القدرة على معرفة نسق العالم وتدخل فى نوع من الزمالة مع الله » ([1]) يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية « ان كل العقول سواء للرجال او الملائكة تدخل بفضل العقل والحقائق الابدية فى نوع من الزمالة مع الله وتؤلف اعضاء مدينة الله » ([2]) .

وكون كل نفس ناطقة تشبه الله او تكون الها صغيرا فى دائرتهـا انما ينجم عنه نتيجتين : الاولى : أن هذه النفوس تستطيع ان تدخل فى نوع من الزمالة مع الله مادامت هى صورا له وشبيهة به . والثانية : ان علاقة الله بالنفوس الناطقة لن تصبح تلك العلاقة العامة المنصبة على خلق الله للاشياء وانما ستصبح تلك العلاقة علاقة حب ومحبة ، علاقة اشبه بالعلاقات التى تربط الاب بأبنائه والامير العطوف برعاياه .

بمعنى آخر اذا كانت علاقة الله بمخلوقاته هى بمثابة العلاقة بين المعمارى والعمران الذى يصنعه ، فان علاقة الله بالنفوس الناطقة تكون بمثابة علاقة الاب بأبنائه والامير بشعبه ، وهى علاقة تتسامى على النوع الاول لان فيها من العواطف والصلات ما لانجده فى اية علاقة مادية او صناعية تتصل بالخلق وحسب ، يقول ليبنتز « وهذا هـو مايعطى النفوس الناطقة القدرة على الدخول فى نوع معين من الزمالة مع الله ويجعل علاقة الله بها ليست فقط على انه مخترع لآلته ( وهى علاقة الله ببقية الاشياء المخلوقـة ) ولكن ايضا عـلاقة الامـير برعايـاه والاب بابنه » ([3]) .

وتلك الزمالة الالهية ، وتلك العلاقة المنبثقة من الحب والمحبة انما تسمح بتكوين مايسمى بمدينة الله ، تلك المدينة التى تتكون من النفوس

---

1) Wright : A history of modern Philosphy p. 133.
2) Principles : Para 14.
3) Leibnitz : La Monadologie. para 84.

الناطقة والتى يقوم على قمتها الله كامبراطور عظيم يتدفق خيرا ومحبة ويفيض عطفا ومودة على تلك النفوس يقول ليبنتز « ومن ثمة فنستطيع ان نستنتج بسهولة بأن كل النفوس الناطقة تؤلف مدينة الله اى اكمل دولة ممكنة تحت اكمل واعظم امبراطور » (١) .

والآن لنا ان نسأل ما هى مدينة الله ؟ وما طبيعتها ؟ وكيف يتم التوافق بينها وبين العالم الطبيعى ـ عالم الاشياء المخلوقة ؟ يجيب ليبنتز بأن مدينة الله ماهى الا مجموعات من النفوس الناطقة او الارواح وهى أعلى درجة من درجات المونادات التى تحاول قدر امكانها محاكاة الله لكى تصبح شبيهة له . وعلاقة الله بهذه المدينة ليست علاقة المخترع لآلته ولكنها علاقة من نوع آخر ، علاقة تتخللها المحبة والرعاية ويشبهها ليبنتز بعلاقة الامير برعاياه أو الاب بابنائه . ومادامت مدينة الله تتالف من اعظم المونادات وارقاها ، ومادامت العلاقات بينها علاقات حب ومحبة فينتج ان مدينة الله هى اكمل دولة ممكنة مقادة بأعظم واكمل امبراطور » .

ولكن اذا كان الله يحكم مدينته كأمير او كأب ، ويحكم العالم الطبيعى كمعمارى فكيف يتم التوافق بين هذين النمطين من الحكم ؟ الواقع اننا نجد عند ليبنتز توافقا كاملا بين الله كمعمارى وكمخترع لآلة العالم وبينه كامبراطور لمدينة الارواح الالهية يقول ليبنتز « ... ويجب ان نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الاخلاقية للعناية ، اى بين الله باعتباره معماريا او صانعا لآلة العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الالهية للنفوس الناطقة » (٢) .

فالله عنده واحد ولكن علاقته فقط هى التى تختلف تبعا لاختلاف مخلوقاته ، فالمملكة الفيزيقية للطبيعة والتى تخضع للعلل الفاعلة

---

1) Ibid : para 85.
2) Ibid : para 87.

يعاملها الله كمعمارى بالنسبة للآلة ، والمملكة الاخلاقية للعناية او مدينة الله التى تخضع للعلل الغائية يعاملها الله كاب يرعى ابنائه او كامير يعطف على رعاياه . وأيضا فان كل الاشياء تقاد الى العناية بالوسائل الطبيعية كما ان الفيزيقا او الاشياء الطبيعية انما تكون غايتها الوصول الى العناية وبلوغ الخير والفضيلة . واذن فهناك توافق بين المملكتين وتوافق ايضا بين الله كمعمارى وبينه كامبراطور للمدينة الالهية ، هناك توافق مسبق يقوم « بطريقة تجعل الطبيعة مقادة الى العناية ، والعناية تشمل الطبيعة فى استفادتها منها » (١) .

وفى مدينة الله ينبغى لنا ان نتصل بالله لا على انه مؤلف للعالم او مخترع لآلة العالم، ولا على انه العلة الفاعلة لوجودنا ولكن « على انه سيدنا وعلة غائية ينبغى أن تكون كل هدفنا من ارادتنا كما ويمكنها وحدها ان تغمرنا بالسعادة » (٢) .

وهنا يربط ليبنتز بين العلة الفاعلية المتمثلة فى الخلق والصنع والبناء وبين العلة الغائية .

وفى هذه المدينة ايضا نجد الثواب والعقاب ، فالاعمال الخيرة تلقى المكافاة والاستحسان ، والاعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان وهنا يبدو ان ليبنتز يقصر الثواب والعقاب على العقل الانسانى الذى يتعقل افعاله ويدركها بوضوح وتميز ، اما سائر النفوس من نباتية وحيوانية فبفقدانها العقل والتعقل تفقد ايضا الثواب والعقاب . وداخل هذه المدينة ايضا « يعمل كل الذين يرضون عن الدولة العظيمة ـ مدينة الله ـ والذين يثقون بالعدالة الالهية .. والذين يحبون ويقلدون مؤلف الخير كله ، ويجدون السعادة فى تامل كماله كطريق للحب الخالص الحقيقى، الذى يغمرنا بسعادة منبعثة من سعادة الله ـ يعملون كل شىء من اجل

---

1) Liebnitz : principe de La nature et de la grace para 14.
2) Liebnitz : La Monadologie para 90.

نصرة الخير » (١) .

وهنا ايضا وفى المدينة الالهية للنفوس الناطقة يتحقق الحب الحقيقى الذى يمدنا بسعادة قصوى لانه « ... لما كان الله هو اعظم كامل واعظم سعيد وتبعا لذلك اعظم محبوب من الجواهر ، ولما كان الحب الحقيقى الخالص متضمن فى الدولة التى نجد فيها السعادة بكمالات المحبوب وعظمته ، فان ذلك الحب لابد وان يمدنا بسعادة عظيمة على قدر امكانياتنا لان الله هو موضوعها » (٢) وذلك النوع الحقيقى من الحب يؤلف على حد تعبير ليبنتز « خيرنا الاعظم .. ويقودنا لطريق السعادة القصوى » .

ولا ينبغى ان تتسارع الى اذهاننا فكرة ان مدينة الله عند ليبنتز هى مدينة الله عند القديس اوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين انما هو تشابه فى الاسم والمصطلح فقط وليس تشابها فى المعنى او فى الاتجاه او فى التفاصيل ، فبينما ينزع القديس اوغسطين نزعة دينية بحتة فيقرر ان « الكنيسة هى الجماعة البشرية التى تعمل على بناء المدينة السماوية اى مدينة الله » (٣) ينزع ليبنتز نزعة ميتافيزيقية بحتة ، فمدينة الله عنده لاتتصل بالدين ولاتستمد تكوينها من السلطان الكنسى او من المسيحيين كما يقرر ذلك اوغسطين وانما تتصل هذه المدينة بنظام ميتافيزيقى محكم البناء ، يجعل المونادات وهى العناصر الاساسية فى ذلك الوجود ترتقى فى سلم الارتقاء من نفوس نباتية الى نفوس حيوانية الى نفوس ناطقة او عاقلة ، وان هذه الاخيرة بفضل حساسيتها وشفافيتها ولطافتها تستطيع جميعها ان تدرك الله وان تدرك قوته وعظمته وان تحاول ان تكون صورا للكمال اللامتناهى المنبعث من

---

1) Ibid : Para 90.
2) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para. 16.
Ibid : para 18.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ٤٦ .

الله فتحقق الاخلاق وسط عالم الطبيعة وتؤدى الى العناية وهى فى صميم العالم الفيزيقى .

واذن فمدينة الله عند ليبنتز ليست المدينة الالهية المقابلة للمدينة الارضية ، وليست قاصرة على الكنيسة والمسيحيين وانما هى كما يقول كار « فكرة ميتافيزيقية ايا ماكان معناها اللاهوتى » (1) .

كذلك ليست مدينة الله عند ليبنتز هى بمثابة العالم المعقول عند افلاطون والمقابل لعالم الاشباح والظلال فمدينة الله هى فى صميم هذا العالم الذى نحياه وليست فى السماء الافلاطونى ، كما ان ثمة توافقا مسبقا بين هذه المدينة ومدينة الفيزيقا الطبيعية يبدو منها وكان هناك تفاعلا بين المملكة الالهية الاخلاقية وبين المملكة الفيزيقية . واذن فمدينة الله فى ليبنتز ليست فكرة مسيحية تقتصر على رجال الكنيسة وليست منفصلة عن عالمنا هذا انما الفكرة ميتافيزيقية وملتحمة بالواقع الحى الخصيب . ويذكرنا هذا بموقف هيجل ، الذى يرى ان كل ماهو واقعى هو فكرى ، وما هو فكرى هو واقعى ، وان المطلق داخل البناء لا خارجا عنه واذن فليس ثمة اتجاه افلاطونى او اوغسطينى فى التصور الليبنتزى لمدينة الله . ولكن يبدو اننا نستطيع ان نقرن مثل ذلك التفكير بتفكير صوفى ذوقى خالص اذا علمنا بأن ثمة درجات بين المونادات ادناها هى مايسميها ليبنتز بالانتلخيا والتى قلنا انها هى النفس النباتية وهى حاصلة على الحياة والقوة الضرورية لها ولكن ادراكاتها غامضة لاتشعر بها ولاتتعقلها ، ثم تجىء فى المرتبة الثانية النفوس عامة او ما اطلقنا عليه اسم النفس الحيوانية وهى ارقى من النوع الاول لان ادراكاتها تكون واضحة كما انها تشعر بهذه الادراكات وتحس بها وان كانت لاتتعقل هذه الادراكات ، ثم تأتى الدرجة العليا من المونادات وهى طائفة النفوس العاقلة او الناطقة او الارواح وهى تشعر بادراكاتها

---

1) Carr, H.W. : The Monadology of Leibnitz. p. 136.

وتحس بها وتتعقلها كما انها تحاول ان تحاكى الله وتقلده وتشارك فى تكوين المدينة الالهية للنفوس الناطقة .

ولكن ايمكن ان يقال بأن كل موناد يسعى حثيثا نحو التخلص من درجته آملا الوصول الى درجة اعلى حتى يصل الى المدينـة الالهية للنفوس الناطقة فيسعد برؤية الخالق كامبراطور وكاب ؟ اعنى هل تسعى الانتلخيا نحو الصعود الى درجة النفس الحيوانية وتسعى هذه الاخيرة نحو التخلص من عالمها ذلك محاولة الوصول الى درجة النفس العاقلة ؟ ان نصوص ليبنتز هنا لاتشبع فضولنا فى تقرير ذلك ، يقـول ليبنتز « وكل جوهر بسيط ، او موناد متميز ، محاط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهيـة العدد تؤلف الجسم الخـاص بهـذا المونـاد المركزى .. » (1) ويقول من ناحية اخرى ان الحيوية والقوة فى كل مكان فى هذا العالم . فهل يعنى ذلك انتقال تلك النفس من كتلتهامحاولة الوصول الى درجة ثانية فاولى ؟ لانجد نصا صريحا على ذلك . ومع ذلك فيمكننا ان نقرر انه فى الدرجة الاولى اعنى فى درجة النفس العاقلة او الناطقة نجد عنصرين : عنصرا ايجابيا هو النفس او الروح وهو فى ليبنتز الموناد المسيطر ، وعنصرا سلبيا هو الجسد . حقا ان كل تلك النفوس تدخل فى تاليف مدينة الله ولكن الاختلاف بينهما انما يكون فى سعى هذه النفوس او الارواح الى ان تتطهر وان تتسامى وان تتعالى على اجسادها ، وكلما كان تمثيلها لله أكثر تميزا وتشبعا وكلما كـان تذوقها من الخير ومن الفضيلة والسعادة الالهية انقى واصفى واشد ، كلما تخلصت النفس من البدن وكلما اصبحت الها صغيرا مزودا باعلى درجات النضج وللكمال والخير الالهى . هكذا نجد ان « لكل ذرة فى الوجود جانبا ايجابيا فعالا والى جواره جانب سلبى منفعل هو الجانب المادى منها ، وبقدر ما ترجح كفة للجانب الفعال تكون الذرة ادنى الى الكمال . ولذلك نرى ان كل ذرة لاتفتا تسعى بكل جهدها لكى تتغلب

---

1) Leibnitz : principe de la nature et la grace. para 3.

على جانبها المادى السلبى الذى يقعد بها عن السمو فى سبيل الكمال . والانسان مثل اى شىء آخر لايدخر وسعا فى هذا الجهد العنيف الشاق » (١) .

اذن ففى كل موناد يسعى الجانب المسيطر الى التغلب على الجانب المادى وفى الانسان تسعى الروح الانسانية أو النفس الى التحرر من اغلال البدن هادفة الوصول ما امكن الى رؤية النور الاعلى والى الاتحاد به .

ثم يقول ليبنتز أن الله يعامل العالم كمعمارى بينما يعامل مدينة النفوس الناطقة كاب يعامل ابنائه . هنا نجد طريقا آليا ميكانيكيا استدلاليا من ناحية وطريقا تذوقيا صوفيا يقوم على الحدس وعلى المشاهدة وعلى التمثيل . حقا ان ليبنتز يربط بين الطريقين ولكنه فى الطرف الثانى ينزع ايضا نزعة تصوفية حدسية من حيث ان المونادات العليا تشاهد الله وتتشبه به وتتعشقه كما ان الله يشرق عليها ويرعاها بمحبته وعنايته . وكل هذه معانى ومصطلحات صوفية من الدرجة الاولى .

ليبنتز اذن فى مدينة الله يبتعد عن افلاطون وعن اوغسطين ولكنه يقترب بفكره من الصوفية والصوفيين .

---

(١) احمد امين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٩٤ ــ ١٩٥ .

# الفصل الخامس

## جورج باركلى

## والفلسفة اللامادية

## اولا : حياة باركلى ومؤلفـاته

ولد جورج وليم باركلى فى اقليم كيلكينى بايرلندا فى اليوم الثانى عشر من شهر مارس عام ١٦٨٥ . وكان ترتيبه الاول من بين اخوتـه البالغ عددهم ستة اطفال . تلقى تعليمه الاولى فى مسقط راسه ثم سافر الى العاصمة دبلن ، وهناك انخرط فى كلية التثليث عام ١٧٠٠ وعمره لم يتجاوز الخامسة عشر . حصل من هذه الكلية على درجة الليسانس عام ١٧٠٤ ، وواصل تعليمه العالى حتى حصل على درجة الماجستـير عام ١٧٠٧ .

وفى عام ١٧٠٩ اصبح جورج باركلى قسيسا رسميا وكتب فى نفس هذا العام اول كتاب فلسفى له عنوانه « مقال حول نظرية جديدة فى الابصـار An Essay Towards, a New Theory of Vision
ذهب فيه الى الغاء الوجود المادى الخارجى للاشياء . وحصـر ذلك الوجود فى مجرد ادراكها الذاتى ، وهـذا يعـد توطئة لمبـداه الشهير « الوجود هو مايدرك » .

وفى العام الذى يليه انتهى باركلى من تاليف كتابه الرئيسى «رسالة فى مبادىء المعرفة البشرية
ATreatise Concerning the Principles of Human understanding
حيث قدم فيه مذهبه الفلسفى فى صورته الكاملة وعرضه عرضا مذهبيا واضحا : ففى المقدمة تناول نقد الافكار المجردة أو الكلية ، اعتمادا على الاساس النفسى لاالمنطقى الذى تقوم عليه هذه الافكار ، ويرى باركلى فى هذا الصدد اننا لانفكر فيما هو كلى وانما فيما هو جزئى ... شىء جزئى أو صفة حسية جزئية .

اما كتاب باركلى « الخضوع السلبى » Passive .obedience الذى كتبه باركلى عام ١٧١٢ ، فلقد بين فيه باركلى كيف يرضخ العالم المسيحى للقوة العليا التى تتبدى فى قوانين الطبيعة كما وضعها الله .

وفى عام ١٧١٣ كان باركلى قد انتهى من كتاب « ثلاث محاورات

بين هيلاس وفيلونوس Three Dialogues between Hylas and philonous
وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين لاوجود لهما اختارهما باركلى بدقة لهدف معين ، فالاسم الاول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه .» وهى الهيولى او المادة ، وبهذا الاعتبار يعد هيلاس مرادفا للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجـود المادة ويمثل وجهة النظـر المضاده لفلسفة باركلى وهى النظره اللامادية ، اما فيلونوس فهو اسـم اشتقه باركلى من المقطع الاول للكلمة « فيلوصوفيا » ومعناها فلسـفة أو محبة الحكمة ، وفيلونوس هنا هو المعبر عن فلسفـة باركلى او الناطق بلسانه فى هذه المحاورات الثلاث .

الكتاب مكتوب بلغة الحوار ، وهذا يذكرنا بالطريقة الافلاطونية فى التاليف . بيد أن هذا لايعنى ان باركلى تاثر فكريا بافلاطون فى هذا الكتاب ، ان هذا التاثير نجده فيما بعـد وفى مؤلف آخر كتبه باركلى بعد ١٩ عاما من تحرير هذه المحاورات عنوانه « السيفرون او الفيلسوف الصغير » ففى هذا الكتاب الاخير يتجاوز تاثر باركلى بافلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تاثرا بالفلسفة الافلاطونية نفسها .

والى جانب العنوان الرئيسى للمحاورات السابق ذكره هناك عنوان فرعى وضعه باركلى تحت العنوان الاول على النحو التالى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس ــ الغرض منها ببساطة البرهنة على حقيقة المعرفة الانسانية وكمالها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للالوهية ، وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة وكذلك من اجل رسم منهج يجعل العلم اكثر سهولـة ونفعا واختزالا » .

وهذا العنوان الفرعى يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التى تناولتها المحاورات وهى : البحث فى المعرفة الانسانيـة ، البحث فى النفس وطبيعتها الروحانية ، البحث فى العناية الالهية ووجودها المباشر

بيننا » (١) .

بعد عام ١٧١٣ ترك باركلى دبلن ذاهبا الى لندن ، واستطاع ان يحصل هناك على وظيفة واعظ كنيسة احد اللوردات وهو اللورد بيتربارو ، واخذ نجمه يسطع نتيجة اتصالاته العديدة برجال البلاط والوزراء والساسة واعضاء حزب المحافظين . بيد انه لمس نمطا من الفساد داخل هذه الاروقة فى العاصمة الانجليزية ، فعزم على مغادرة انجلترا ، ولقد قام بالفعل بزيارة ايطاليا عام ١٧١٦ ، وعرج على باريس والتقى هناك بمالبرانش ، ثم عاد الى انجلترا عام ١٧٢٠ . عاقدا المقارنات بين ايطاليا وبريطانيا ، وكتب فى هذا الصدد « رسالة فى المحافظة على بريطانيا العظمى » ، ثم كتب رسالة « عن الحركة» عام ١٧٢١ .

استطاع باركلى ان يحصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما احد اللوردات ، بيد انه سرعان ما استبد به اليأس نتيجة شيوع الفساد فى انجلترا . وقد دفعه ذلك الى السفر الى امريكا التى كانت تعد فى نظر الناس آنئذ بلادا فتية شابة تبشر بالخير والرخاء ومن ثم سافر باركلى الى جزيرة برمودا بالقرب من الساحل الامريكى ، وقد تراءت له هذه الجزيرة وكأنها المدينة الفاضلة ، آملا ان يعلم الناس هناك الاخلاق والقيم الفاضلة . الا ان امله هذا لم يتحقق ، حيث ان الاموال التى وعدته بها الحكومة لم تصله فلم يجد باركلى مناصا من العودة الى اوربا عام ١٧٣٢ بعد ان انتظر فى رودس وقتا طويلا .

لكنه استطاع اثناء فترة انتظاره فى جزيرة رودس أن يكتب كتابه السابق الذكر « السيفرون أو الفيلسوف الصغير» Alciphron or the Minute philosopher وهو يشتمل على سبع محاورات تناهض كلها الفكر الحر

---

(١) يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة القاهرة ١٩٨١ ص ص ٢٢٥ — ٢٢٦ مع بعض التصرف .

كما جاء فى كتابات شافتسبرى وكولينز ، وتدعم الدين المسيحى وتدافع عنه ، وتحاول اقامة الاخلاق على أسس دينية • والمحاورة الرابعة لها وقع خاص من بين هذه المحاورات السبع ، اذ ان باركلى يعبر فيها عن كون العالم لغة يحدثنا بها الله كما سيجىء شرحه عند عرض مذهبه •

وفى عام ١٧٣٣ نشر باركلى كتابا آخر هو « دفاع وتفسير لنظرية الابصار Theoy of vision vindicated and Explained
وفيه يثبت وجود الله باعتباره الخالق الذى جعل العالم لغة يتحدث بها الينا •

عين باركلى رئيسا لاساقفة كلوين Cloyne عام ١٧٣٤ ، واستمر فى منصبه هذا ثمانية عشر عاما • وفى هذه السنين نشر بعض الرسائل الاصلاحية الصغيرة ، وحاول علاج مواطنيه الذين تعرضوا للوباء وذلك بواسطة « ماء القطران » الذى ظنه علاجا لكل الامراض ، كما الف آخر كتاب له وعنوانه « السلسلة Siris » عام ١٧٤٤ عرض فيه للامراض التى يمكن أن تعالج بواسطة « ماء القطران » ، ثم انتقل الى الحديث عن الميتافيزيقا ثم الدين •

وفى شهر يناير من عام ١٧٥٣ توفى باركلى بعد ان ترك لنا ثروة فلسفية كبيرة ، وبعد ان ارتبط اسمه فى تاريخ الفلسفة بالمذهب اللامادى ، وبعد ان ذاعت عبارة « الوجود ادراك » او الوجود هو مايدرك » •

## ثانيـــا

## الفلسـفة اللامادـيـة عند باركلى

لقد شيد جورج باركلى مايسمى بالفلسفة اللاماديـة Immaterialism فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ ان هذا المصطلح يبدو سلبيا اذا نظرنا اليه من اول وهلة ، فهو انكار للمادة او للجوهر المادى ، وبذلك يبدأ باركلـى فلسفته بهذا الاتجاه السلبى لانه يبدأ بسلب او انكـار المادة ، ويعتقد رسل هنا ان اهمية باركلى انما ترجع لهـذا الانكار لوجود المادة (1) ولكن عند التمـحيص الدقيق فى هذا المصطلح نجـد انه سلبى فى النطق ايجابى فى المعنى ، اذ ان كلمة اللامادى تطلق بوجه عام على الوجود الذى لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلى فيلسوفـا لا ماديا لايقف عند سلب أو انكار المادة وانما يذهب الى تقرير الروح والوجود الروحى او العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هـى الاشارة الى الوجود الايجابى الروحى أو الفكرى ، وليست سلبا او انكارا وحسب . وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان باركلى يبدأ فلسفته باتجاه ايجابى يوجد فيه الروح والعقل .

والآن لنقترب عن كثب من فلسفة باركلى اللامادية لندرس مواقفه المختلفة فنشير الى موقف باركلى من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ، ثم موقفه من الافكار ، ونظريته فى العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده ، وموقفـه من النفس ووجود الله .

### ١ ـ موقف باركلى من وجود عـالم الاجسام :

لقد وقف ديكارت فى مسالة وجود العالم موقفا غريبا فيه ارجـاء وتسويف . ولكى نتبين هذا الامر لنا ان نسال السؤال التالى : كيـف تمكن ديكارت من اثبات وجود العالم ؟ والواقـع ان وجود العـالم

---

1) Russell, B. : A History of Western philosophy. xvi.

الخارجى هو موضوع قضية اساسية عند ديكارت تماما كقضيته الاولى « أنا افكر اذن انا موجود » وقضيته الثانية « افكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود » نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم ( العالم الخارجى موجود ) ؟ يجب علينا ان نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من اهم ابواب الفلسفة الديكارتية . وديكارت وان كان لايفحص الحكم بصدد وجود الانا ، وبصدد وجود الله ، فذلك لانه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لان الحكم فيهما انما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى اثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى اثبات الله بالتفكير ايضا ، وبفضل التفكير وحده . اما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففى الوجودين الاولين نحن لانحتاج الا الى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن فى الوجود الثالث وعند الخروج الى الموضوعات فيجب ان نبحث عما اذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا ان نبحث عن الحكم .

اما الحكم فهو كل حكم انسانى نقرر فيه وجود أى شىء او نقطع فيه اى رأى وله جانبان : الاول : الادراك Perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس ايا كانت هذه الموضوعات . والثانى ، الارادة Will وهى التى تتعلق بقوتى الارادية فى ان اريد ان احكم على ذلك الموضوع او ذاك ، ففى الحكم اذن تجتمع القدرتان : الادراك والارادة ، فلا يكفى ان اتقبل موضوعات بل ان أريد ذلك . وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا انسانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل كيف يكون الحكم خاطئا او كاذبا ؟ اننا اذا نظرنا الى الادراك الانسانى باعتباره قدرة اعطاها الله لنا ، وجدنا ان

الادراك لايكون الا اذا كانت هناك موضوعات للادراك . وهو لايعرض الانسان الى الخطا طبقا لديكارت اذا كان ادراكا واضحا ، واذا كان متمايزا ، أى اذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء، ويكون حاضر ايضا الى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع ان تميزه عن غيره . واذن فالادراك مادام جليا ومتمايزا لايمكن أن يكون مصدرا للخطأ . افتكون الارادة اذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لايمكن ان يكون ذلك ، لان الارادة قدرة واحدة كاملة هى عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر . وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارادة هى القدرة على القول بنعم او لا وهذه القدرة كاملة وهى على مايذهب ديكارت علامة الله فى الانسان . ولكن ان لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة اذن فما هو مصدر الخطأ.

قد يقال مباشرة ان الخطأ يأتى من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ . الحقيقة أن الخطأ اذا كان موجودا فلابد ان يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، اما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة واجتماع القدرتين واحداهما محدودة والاخرى غير محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الارادة الادراك اى تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لايكون ادراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى اى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بان الاجسام موجودة أو ان العالم الخارجى موجود ففى هذا الحكم لابد من وجود امرين : الاول ، الادراك ، وذلك الادراك لابد ان يكون حسيا ، وكلنا نعلم مافى الادراك الحسى من أخطاء . ولكن ديكارت يذهب الى انه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الاجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبينها الفكر الخالص غير المتاثر

بالحواس والخيال . ولكن ماهو هـذا العامل المعقـول فى الاجسـام الخارجية التى ادركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل او الحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى امور يظهر جلاؤها وتمايزهـا بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان امين : « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن ان تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعهـا فكرة الحركة ... واذن فالامتـداد والحركة همـا وحدهما الشيئـان الخارجيان اللذان اثبتنا لهما الوجود حقا » (١) .

واذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى ، هناك ادراك على الاقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متمايـزة وهى الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية واذن فالعالم موجـود ولكن فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد ، اما سائر الصفات والكيفيات الاخرى فلاتظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى اذن ان العالم عند ديكارت ما هو الا امتداد هندسى ، وامتداد هندسى ليس الا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك اى بالتراجع نفسه ، وهنا لايرجع الفيلسوف الى العالم لاثبات العالم انما يستمر فى هذه الحركة التى وجهته من الشك الى وجود الانا حتى يثبت وجود الله . وهنا ايضا لايقبل ديكارت على اثبات وجود العالم انما يتخذ موقفا فيه ارجاء وتسويف ، اذ قرر اننا لكى نثبت وجود العالم يجب ان ننظر اولا فى طبيعة الحكم . ونراه يفصل فى هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث فى الحكم الى اثبات وجود العالم .

اما باركلى فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس

---

(١) عثمان امين : ديكارت . باب ٣ فقرة ٤٠ ص ٢٢١ .

وقف موقفا فيه اقبال على العالم فحركة الانسان الاولى عند باركلى هى حركة لاثبات العالم لا الى اثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالى فان تلك الحركة التى يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها ايضا وجود النفس . ان العالم عند باركلى يتقرر فى اقبال النفس عليه وترحيبها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى انه ليس هناك مسافة زمنية ، أو على الاقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يثبت وجود العالم ويثبت وجود النفس . وعلى ذلك نرى انه بينما كان ديكارت يثبت وجود الانا والله يفضل التراجع على العالم ، نجد ان باركلى يثبت وجود الانا والله بفضل الاقبال على العالم . والنتيجة هنا هى أن العالم موجود. The world is exist.

٢ ـ موقف باركلى من طبيعة العالم :

قلنا ان العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده مباشرة وبحركة اقبالية لاتراجعية ؟ لقد قبل ديكارت من الاجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب الى أن هذه الاجسام امتداد هندسى جامد ليس الا ، اى لا لون له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة . وهنا يتساءل باركلى ان العالم قد اختفى ، مادمنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . اما لوك فقد قبل بنوعين من الكيفيات او الصفات : النوع الاول هو الكيفيات او الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك الى ان الكيفيات الاولية هى صفات موضوعية وأساسية ، أما الكيفيات او الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس اى انها افكار Ideas على مايقول باركلى ، ومن ثم يصبح الامتداد والشكل والحركة امورا موضوعية توجد فعلا فى الاجسام ، بينما تصبح الرائحة والاصوات امورا ذاتية لاتوجد الا بالنسبة الى الذات او على تعبير الدكتور يحى هويدى نرى « أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى

وجودهـا ، فى حـين ان الصفات الاولية مستقلة فى وجودهـا عن الذات » (١) .

وهنا يتساءل باركلى هل هناك جسم له امتداد ويتحرك ولا لون له ولايحدث صوتا ؟ ويجيب باركلى ان هذا غير موجود ، وبأنـه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلى يجب ان يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبته للكيفيات الاولية « فهذا الانسان ( المجرد ) الذى اقول عنه فى الآن نفسه انـه موجودا وجودا واقـعيا لابد ان يكون متصفا بصفة معينة ، لابد ان يكون ابيض او اسود ، طويلا او قصيرا .. الخ (٢) ومن ثم فاذا كانـت الكيفيات الثانوية افكارا اى فى النفس او الذات فالكيفيات الاولية يجب ان تكون معها اى فى النفس او الذات ايضا ، ومن ثم تصبح تماما كما هى الحال بالنسبة الى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعـى الكيفيات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا اولية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمعنى ان باركلى يرى بانه « اذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات او الكيفيات الاولية او الاساسية توجد مقترنه بالصفات الحسية أى الثانوية الاخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لان تجرد عنها فيتبع ذلك بوضوح انها توجد فقط فى العقل » (٣) .

ويقول باركلى بان لوك وديكارت رأيا ان الكيفيات مثـل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية او ذاتية لانها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر ولهذا الذى يتذوق ، فالمرارة ليست فى الجسم ، انها فى هذا الذى يحس فقط وهذا صحيح كما يقول باركلى ولكن يمكن ان نقول هذا ايضا على

---

(١) يحيى هويدى : باركلى ص ٤٥ .
(٢) نفس المرجع : ص ٢٥ .
3) Berkley : Treatise concerning the principles of human knowledge, para. 10.

الكيفيات الاولية : فهذا المقدار الذى يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما اقترب منه ، وهذه الحركة التى تبدو من بعيد على انها مستقيمة اراها عن قرب حركة ملتوية او دائرية ، وماهو سريع بالنسبة الى مدرك معين قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرك او لملاحظ آخر فى موقع غير موقعى . ومن ثم تصبح الكيفيات الاولية نسبية كالكيفيات الثانوية واذا كانت الكيفيات الثانوية افكارا لكونها نسبية فالكيفيات الاولى افكار ايضا لكونها نسبية لى انا المدرك ، نسبية لعقلى او لتقديرى العقلى الادراكى واذن فاننا نلمس رفض باركلى تمييز لوك بين الكيفيات الاولية والثانوية » (١) .

ما الذى يبقى اذن من الاجسام ؟ يبدو ان الاجسام ليست الا افكارا ولكن ما القول فى الجوهر ؟ ان لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء اكانت اولية او ثانوية ، ولكن ما يدركه العقل ليس الا هذه الكيفيات فقط . انه لايلمس او يرى او يتذوق جوهرا ، وانما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بان هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بانه غير موجود . وباركلى ايضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية (٢) اذ ان تصور الشىء او الجوهر لايضيف جديدا الى الصفات او الكيفيات المدركة (٣) .

والنتيجة هى ان الجواهر غير موجودة والكيفيات الاولية نسبية فهى من ثمة افكار كذلك فالكيفيات الثانوية افكار ، فتصبح النتيجة النهائية هى ان العالم مجموعة افكار The world is a collecting of ideas وان الاشياء « لايمكن ان توجد الا بالقياس الى عقل يدركها» (٤) وهى

1) O'Conner. A critical history of western philosophy ch. 14. p. 241.
2) Wright. W. : A history of modern philosophy. ch. ix
3) Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xvi. p. 680.
4) Berkley : Treatsise concerning the principles of human knowledge. para 3.

من ثمة افكار وحسب • ولقد ذهب الكثيرون الى دعوة فلسفة باركلى نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على اساس ان باركلى « يدعى بأن كل ماهو حقيقى هو عقلى ـ وانه ليس هناك ـ الا العقل ومحتوياته» ولكننا نقرر هنا بان هذا القول فيه تطرف لان باركلى حتى فى قوله ان الوجود هو مايدرك ، وانه مجموعة من الافكار ، فان بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات اولية او حتى ثانوية •

٣ ـ الموقف من الافكار :

وهنا يتساءل باركلى وكيف تدل الافكار على موضوعات خارجية بعد ان أرجعنا الاجسام الى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما افكار؟ وبعد ان بينا ان مايسمى جوهرا ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الافكار اذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت فى كل فكرة بين وجودها الصورى او العقلى وبين وجودها الموضوعى ، فمن ناحية ، كل فكرة هى حال من احوال النفس ولسنا بحاجة فى تفسيرها الا لاثبات وجود النفس ، ولكن الامر من ناحية اخرى لايكون كذلك فيما يتعلق بوجودها الموضوعى ، فلكل فكرة موضوع ، ففكرتى عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتى عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا • ولكن ديكارت اذا كان ينتقل من الفكرة الى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله ، فانه لايتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الاجسام ، اذ لايمكن ان نقرر الفكرة وان نقرر وجود موضوعها ، لاننا فى هذه الحالة سنتشبث بالفكرة لا فى ناحيتها الموضوعية فحسب بل فى حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من الوان وروائح واصوات الى آخره من الكيفيات التى لايقبلها ديكارت •

اما لوك فلقد اجاب على هذا السؤال بثلاث طرق ، فهو يدعى اولا بان لدينا افكارا عن الموضوعات الخارجية اى الاجسام لان هذه الموضوعات او الاجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالى نقررها ، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم فى النفس • فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن • ولوك

يدعى ثانيا بان الافكار تدل على الموضوعات لانها اشباه لها وصور ولكن هل مايدخل فى ذهننا اى الافكار يشابه جسما أو اجساما ؟ وهل ماكان لا ماديا يشابه ماهو ؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بان الافكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكارت غير موضوعها ، فالاضافة والنسبة والعلاقة التى نقررها فى استخدامنا لعبارة ما ولتكن Idea of white مثلا تشير الى التمايز بين Idea وبين white اى بين فكرة أبيض ولون أبيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلى يقول احذف علامة الاضافة لانها لاتدل على شىء . احذف حرف Of من العبارة فعندئذ يبدو تعادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، اذ الحقيقة هى ان الفكرة هى الموضوع فما افكر فيه عن لون أبيض هو الابيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شىء واحد The object and the idea is same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للافكار أو تصبح « الكيفيات هى هى الافكار » (١) .

وقد يعترض الفيلسوف المادى على هذا التفسير الباركلى الذى يحول الموضوعات الى افكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتا فى المحاورة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : « انك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها الى الافكار ... ويجيب فيلونوس : بالعكس بل اننى احول الافكار الى موضوعات » (٢) والافكار هى موضوعات النفس .

نحن هنا امام فلسفة جديدة تقرر ان العالم مجموعة افكار ، لابمعنى ان العالم قد حول أو صغر أو حقر فى وجوده لان الافكار هى الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات اخرى .

وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لايجب ان نفصل

---

1) O. Conner. : A critcal history of western philosophy. p. 102.
2) Berkly : the three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

ناحية منهما عن الاخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية اى هى بالنسبة لذاتى انا ولاتقوم الا بالنسبة لعقلى مبدئيا او لعقل اى انسان آخر او بالاحرى بالنسبة للعقل الاسمى والفكرة من ناحية اخرى موضوعية فهى لايمكن ان ترجع الى وجودى انا ... انا النفس لان النفس تدرك ولان الافكار مدركة ، والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الادراك ذاته هو فى ذاته ارادة ، فانا عندما ادرك هذا البحر فانى فى الوقت ذاته اريد وجوده ولكن بالتالى اثبت نفسى كارادة وادراك وفعل ازاء افكار ليست هى الفعل وانما هى فى ذاتها ـ اذا تركت ـ جوامد منفصلات لها وجود سلبى ، وان كان هذا الوجود ايجابيا بمعنى انه غير وجودى انا الكائن الفعال .

وهذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، انه لايريد ان يتخلى عن مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين تلك التى تبدأ بحركة النفس وتقرر ان الجوهر المستقل هو العقل .. هو الانا .. هو الله . انه لايريد ان يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لايريد ان يقرر جوهرا ماديا ولكنه يقرر مع ذلك ان العالم موجود . كيف يمكن ان نفسر هذا يجب ان نقبل هنا وجودا ثلاثيا عند باركلى ، وجودى انا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا المجال الوجودي الذى لاينفصل بينى وبين الله والذى لاينفصل ـ وان كان يتمايز ـ عن وجودى انا الذى اتلقاه واتقبله والذى يخضع للوجود والارادة الالهيتين اى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، وكمجال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس او النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة اشياء ، انا .. الله .. العالم ، انما بشرط الا اعطى للعالم وجودايوازى وجودى انا ، وبالاولى بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الالهى . يجب ان نستلهم هنا بأن العالم ليس الا مجموعة

من الافكار ، وليست جزءا من وجودى لنا كالفكر الفعال وبالاولى ليست جزءا من وجود الله ، انما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع الى ذلك سبيلا .

## ٤ ـ نظريــة باركلى للعالم المنظور :

انتهينا الى ان الفلسفة اللامادية عند باركلى تقــرر بان العــالم مجموعة افكار مرتبطة فيما بينهما ، او هو عبارة عن افكار لامتناهية فى العدد .. ونضيف الآن الى ذلك ان هذه الافكار بعضها علامات على البعض الاخر ، اذ انه اذا كانت الافكار هى الموضوعات كما ذكرنا ، او اذا كانت الافكار هى العالم ، فلا شك ان هذه الافكار لايمكن ان تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الاخر بل لابد ان تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر والا ماكان هناك عالم او حدس للعالم من ناحية ، ولبقيت الافكار منفصلة كذرات ابيقور قبل ان تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتكون الاشياء .

نحن هنا وفى فلسفة باركلى نجد ايضا الى جانب افكارنا عــن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل أسمى منه خلال هذا الادراك ، هذا العقل الاسمى هو الذى يرسل هذه الافكار التى تكون بمثابة لغــة تخاطب بها العقل الانسانى . ولكن لنا ان نسال ما معنى قولنا بــأن العالم ليس مجموعة افكار فحسب بل انه مجموعة افكار مترابطــة بعضها علامــات على البعض الآخر . لقد انهى لوك كتابــه « بحث فى الفهم الانسانى » بقوله ان الافكار علامات على الاشياء ، وان الفلسفة تحتاج مبدئيا الى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد اعجب باركلى بهــذا المشروع ، ولخذ على عاتقه تنفيذ فكرة ان الفلسفة يجب ان تبدا بنظرة فى العلامات ومن ثم اخرج لنا مؤلفه « نظرية جديدة فى الرؤية » عام ١٧٠٩ أى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الاســاسى « مبادىء المعــرفة الانسانية » ويعتبر كتاب باركلى عن الرؤية لاتمهيدا لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقــا اوليا لنظريــة

باركلى فى العلامات . فلقد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى ـ وجد ـ تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنمضى الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر ان موضوعاته الاولى والمباشرة هى الضوء والالوان فى مجموعاتها المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الالوان، فى وضوحها وتمايزها .. فى غموضها واختلاطها .. فى قوتها ورونقها وبهائها او فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن من ناحية اخرى يشير البصر وتشير الرؤية الى مسافة الاشياء منا والى مقدارها واشكالها ومواقعها وحركتها .

لدينا اذن معطيات اولى Pirmary data هى الضوء والالوان ثم معطيات ثانية Secondary هى المسافات والاشكال والمقادير والحركات ، فاذا نظرنا الى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الانسان يستعين بالمعطيات الاولى للبصر فى ادراك المعطيات الثانية ، فالضوء والالوان يساعداننا فى تقدير المسافات والمقادير والاشكال ، اما المسافة ذاتها او المقدار ذاته او الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، انها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الاولى . ويجوز لنا هنا ان نقرر ان المعطيات الاولى علامات على المعطيات الثانية اذ ان كل « مايدركه البصر ان هو الا علامات أو دلائل على المسافات والاوضاع والمقادير » (١) .

واذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الاولى والثانية للبصر ، فيجب ان نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . اذ يتساءل باركلى ، ما الذى نقصده عندما نقرر عن شىء ما انه شىء مستدير او ان شكله مربع ؟. ويجيب باركلى باننا نقصد بان هذا الجسم الذى نراه أولا فى مجموعة ضوئية معينة ، اذا لمسنا حدوده واطرافه باصابعنا

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة باب ٣ فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

احسسنا اما باحساس متصل سميناه الدائرة او باحساس غير متصل ، احساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه ادراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا ان نميز بين نوعين من المعطيات ، هى المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذى ينتج عنه ادراك الاشياء ، كذلك فاجتماع المعطيات الاولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الادراك وينتج عن هذا الاجتماع ان افكار البصر تصبح علامات على افكار اللمس ، انها تدل على هذه الافكار ، ففى الوقت الذى ندرك فيه اضواء والوانا فى اشياء معينة ندرك على الفور ان هذه الاشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح « موضوعات الحاسة الواحدة رمزا وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة اخرى » (١) .

ولكن ما اساس هذا الترابط او هذا الاجتماع . يجيب باركلى بأنها المنفعة .. التجربة او العادة ، فتجريبيا ونفعيا نحن نتعود ان ندرك الكيفيات اللمسية اذا كان امامنا ادراك بصرى . ولكن باركلى لايكتفى بهذه الاسس التجريبية البحتة اذ يقرر ايضا بان هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الانتباه اى انتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجى . ومن ثم يصبح ثانية فهما اعمق وابعد واقوى لنظرية العلامات .

امامنا اذن علامات بصرية تدل على اللمسيات انما فى مستوى المنفعة والتجربة والعادة وعلامات بصرية تدل على افكار اللمس فى مستوى الانتباه العقلى . واذا صح لنا ان نقول ان الافكار هى اللغة لاصبح لدينا مبدأ نفعى تجريبى للغة العالمية ومبدأ عقلى لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل ان نوضح هذه المسالة نود ان نقول بان الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما ان الافكار

---

(١) يحيى هويدى : باركلى . ص ٤٩ .

بالتالى ليست جزئية . الفكرة -تد باركلى ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هى تشير الى افكار اخرى ، او هى علامة على غيرها من الافكار ، فهى فكرة مفتوحة . واذن فلا الوجود ولا الافكار التى يرجع اليهـا الوجود جزئى ، انما نحن فى عالم يتعدى الجزئيات .

وان صح هذا فالافكار الكلية ممكنة او هى موجودة بالقوة كما يقول ارسطو وبهذا المعنى يمكن ان يكون المثلث الجزئى علامة على كل المثلثات الاخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل افراد الانسان وهكذا . ولكن ما الذى يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية ؟ يجيب باركلى بان ما يسمح لنا بذلك هـو الانتباه العقلى . فبفضل العقل والانتباه العقلى اتحرر من هذا المثلث او ذاك لكى اصل الى المثلث الكلى . هنا نتعـالى عن الجزئيات بعلامتهـا البصرية واللمسية وغيرها لكى نرتفع الى العلامة الكلية التى نصل عـن طريقها الى ادراك الكليات اللازمة لاقامة العلم ولاقامة الوجود الذهنى والعقلى .

٥ ـ النفس عند باركلى :

ولايتكلم باركلى عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فموقف باركلى من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجى ذاته ، ففى فلسفته اقبال نحو العالم الخارجى ، والنفس هى المقبلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى ، فاليقين والثقة منها وفى اللحظة التى نتيقن فيها من وجود العالم الخارجى نتيقن فى الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين واساسه . والنفس اذن موجودة وجودا ثابتا وهى متمايزة فى طبيعتها عن العـالم الخارجى وعن الافكار حتى وان كانت هنـاك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد راى باركلى وهو بصدد مسألة العالم ان الحركة التى تثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت ايضا وجود النفس ، ففى اقبالنا نحو العالم ندركه مباشرة ويجب ان نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . ان العالم عند

باركلى مجموعة افكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالافكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتما اثبات المفكر المدرك أو الانا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزا بين طبيعة النفس وطبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ يجيب باركلى على هـذا السؤال فى يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هى مجهولة . ولقد اخذ الفلاسفة وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا ان باركلى يذهب الى اننا لانعرف النفس وبالتالى فهى غير موجودة وانها ترجع الى الافكار . ولكن باركلى فى اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح باننا لانعرف النفس ، اذا اردنا ان نقول اننـا نعرفها كما نعرف الاجسام وكما نعرف الافكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلى هذا الكلام فى مبادىء المعرفة الانسانية عام ١٧١٠ ثم فى محاورات عام ١٧١٣ موضحا ان عدم معرفتنا للنفس كفكره انما يكـون لان النفس غير الفكرة اى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للافكار اى الموضوعات لانها « غير منقسمة ولاجسمية ولاممتدة» (١) .

ويتساءل باركلى بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة اذا ادعينا ان النفس منفصلة عن الافكار او انه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلى يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس اذا كانت متمايزة عـن الافكار فى طبيعتها فلا يعنى هذا انها منفصلة فى وجودها مادمنا قـد راينا ان اثبات النفس عندما يتم فى حركـة اقبالنا نحو العالم اى نحو الموضوعات او الافكار فالنفس قبل كل شىء كائن مدرك وبالتالى مدرك لافكار . والنتيجة هى انه لايمكن ان نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس اذن ؟ يجيب باركلى فى الطبعة الثانية لكتاب

1) Wright, W. : A history of modern philosophy ch. ix. p. 188.

المبادىء عام ١٧٣٤ اننا لانعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :
We have no idea of soul but rather a notion

واذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس ، ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟ هنا يجيب باركلى اننى اقصد بها المعرفة بالتامل reflection اى العودة الى النفس والرجوع اليها والتامل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه الى الموضوعات . هنا نعرف ان النفس فعل خالص Pure act فاعلية مطلقة ازاء سلبية وجمود الافكار اى الموضوعات . وهنا ايضا نعرف ان النفس فى مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات اى الافكار قابلة للانحلال والموت بينما التامل فى النفس يرينا انها خالدة وانها تحيا حياة ابدية ، وهكذا يعرف باركلى النفس وهكذا « يضطر ابتداء من عام ١٧٣٤ الى ان يدل بلفظ Notion على معرفة الروح والروحيات » ([1]) او النفس لكى يتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

٦ ـ الله عند باركلى :

وهو ليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلى تماما كما كان الامر بالنسبة الى النفس ، ففى نظر باركلى انه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما انه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فاذا كان العالم افكارا ولغة فمعنى هذا ان هناك متكلما بهذه اللغة ، وهو الذى اوجدها ، كما انه يخاطب بهذه اللغة العقل الانسانى . العالم لغة اوجدها الاله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله .. العالم .. النفس .. ومع ذلك فلدى باركلى ادلة ثلاث على اثبات وجود الله .

١ ـ دليل متصل بقضيته الاساسية الوجود هو مايدرك to be is to

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ فقرة ٧٢ أ ص ١٦٦

perceived أو العالم مجموعة افكار . وفحوى هذا الدليل هو انه اذا كان العالم مجموعة افكار فلا قيام لها الا بمدرك اى الا بالعقل . العقل الانسانى اذن هو اساس العالم واساس اثباته والحكم بوجوده . ولكن بما انى وبما ان غيرى من الناس ، بما اننا لاندرك تلك الخفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الانسان مدة طويلة من قبل فيلزم انه لابد من وجود مدرك اعظم ،توجد الافكار بفضل ادراكه وهو يحيط بها تباعا فى كل الاوقات وفى كل الامكنة . يقول باركلى فى المحاورة الثانية من محاوراته ، ان الاشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، واذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاورة الثالثة هناك عقل ازلى حاضر فى جميع الامكنة ويعرف جميع الاشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول ايضا فى نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادىء : ان الجوقة السماوية كلها وكل ما على الارض ، وباختصار جميع الاجسام التى تكون الاطار العظيم للعالم ليس لها اى وجود بدون عقل فان وجودها هو ان تكون مدركة أو معروفة وبالتالى فطالما لم تكن مدركة ادراكا فعليا بواسطتى انا ، اى طالما لم توجد فى عقلى ولا فى اى عقل روحى آخر ، فاما لاوجود لها على الاطلاق واما ان تكون موجودة فى عقل كائن روحى ازلى « ومن ثم فالاشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الالهى » (١) كما ان « الله يدرك دائما كل الاشياء » (٢) .

٣ ـ دليل يرتبط بانفعالية الافكار وموقف النفس الذى هو ايضا انفعالى تجاه الافكار التى تتاثر بها النفس وفحواه ان العالم مجموعة افكار ، اما خيالية او محسوسة والافكار الخيالية ترجع لارادتى ولكنها

---

1) Encyclopacida Britinnica, Volum 3 p. 349.
2) O'Conner : A critical history of western philosophy.

ترجع ايضا الى الافكار المحسوسة وهذه الافكار المحسوسة هي تأثيرات للنفس ، فالنفس لم تبتكرها بارادتها . فهناك اذن كائن ارادها وابتكرها وخلقها وفرضها على . يقول باركلى فى المحاورة الثانية : ان مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحيوية ولا بالثبات الذى هى عليه المخلوقات المدركة بحواسى ، واستنتج أن هذه ترجع الى تلك وان النفس لم تخلقها وبالتالى ان هناك عقلا يؤثر فى كل لحظة فى جميع التأثيرات الحسية التى ادركها ويكون هو العلة الاساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالى : لا استطيع ان احيط بجميع الافكار لتعددها ولاتناهيها ومن ثم فان علة بعض هذه الافكار لاتكون من ذاتى بل من غيرى وهذه العلة ـ خارج ذاتى ـ لايمكن ان تكون مادة ، ولا يمكن ايضا ان تكون فكرة اخرى أو مجموعة افكار ، لان الافكار قابلة وليست موجبة فالعلة يجب أن تكون اذن فى روح ولكن ذلك الروح الذى يستطيع مدى بكل افكار الحواس التى احويها ، والذى هو حاصل على الحكمة ويعطينى اياها فى نظام منسق ومشروع يجب ان يكون اقوى وافضل روح . واننى اسمى ذلك الروح بالله (1) .

٣ ـ دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفحواها ان النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود فى فعله ، النفس كائن يشعر بفاعليته وبحدود تلك الفاعلية . فهى اذن كائن فعال ناقص ليست الا شبيها وصورة لكائن كامل فعال لامحدود وهو الله . يقول باركلى فى المحاورة الثالثة والاخيرة يصح أن نقول أن نفسى تعطينى فكرة اى شبها وصورة لله . وباركلى فى هذا الدليل البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته .

---

1) Ibid : p. 245.

# الفصل السادس

# كانـــط وفلسفته النقدية



# كانط ونظرية المعرفة النقدية

**تمهيـــدات :**

قبل ان نعرض لهيكل نظرية المعرفة النقدية عند كانط يلزم ان نقدم بعض التمهيدات التي تعيننا على فهم اكمل بهذه النظرية :

١ ـ حيث ان كتاب كانط الرئيسى الذى وضع فيه نظريته عنوانه : نقد العقل للنظرى الخالص ، فيحسن ان نبدأ ببيان المعانى التى قصد اليها كانط حين وضع كل كلمة من كلمات هذا العنوان :

ا ـ ان كانط لايعنى بكلمة « نقد » نقد الكتب والمذاهب المختلفة بل يعنى بها نقد قدرة العقل ، وبيان حدوده ، نحو اعطائنا معرفة مشروعة ، وميله الى الوصول الى معارف غير مشروعة تختص بها الميتافيزيقا .

فالنقد هنا امتحان للعقل من اجل معرفة قدرته على المعرفة ، وتمحيص لقواه المختلفة ، واختبار لحدوده ومداه .

ب ـ ان كانط يعنى « بالعقل النظرى » ، العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة ، اى العقل فى تفكيره السابق او الأولى او المبتعد او الخالى من كل تجربة .

د ـ ان كانط يعنى بكلمة « الخالص » ، الخالص من التجربة والملاحظة او الخالى منهما ، او المبتعد تماما وكلية عن اى تجربة حسية أو خبرة مصدرها العالم الخارجى ايا ما كانت .

فعنوان « العقل النظرى الخالص » اذن عنى به كانط نقد او امتحان قدرة العقل على الحصول على معارف غير مستعين تماما باى ملاحظة او تجربة .

٢ ـ لقد آثرت خلافا لكل الباحثين تقريبا الذين تعرضوا للكتابة عن كانط فيما اعلم ، استخدام المصطلحات التالية التى تعد قوى للعقل النظرى :

أ ـ قوة الحساسية الصورية التى تضم صورتى الزمان والمكان .

ب ـ قوة الفهم الصورى التى تضم المقولات المختلفة التى ذكرها كانط .

جـ ـ قوة النطق الصورى بدلا من العقل ، كقوة ثالثة واخيرة لقوى العقل الخالص ، ذلك لاننا اذا استخدمنا كلمة العقل فحيئذ لن نعلم الفارق بينه كقوة تفكير عامة ، وبينه كقوة ثالثة واخيرة ، ياتى دورها بعد القوتين الاولى والثانية .

٣ ـ يقدم لنا كانط فى كتابه نقد العقل النظرى الخالص نظرية فى المعرفة ، تقيم المعرفة الحقة من وجهة نظره على اساس العناصر التالية :

اولا : عناصر حسيه مشتته مبعثره لا ضابط بينها ولا رابط ، يتم انتظامها وترتيبها بسياج عقلى نقده كانط وبين قواه المختلفة .

ثانيا : عناصر عقلية تنقسم الى قوى ثلاث :

١ ـ الحساسية الصورية : وهى تنظم الادراكات الحسية فى صورتى الزمان والمكان .

٢ ـ الفهم الصورى ، وهو ينظم المحسوسات ويربط بينها بواسطة المقولات المختلفة .

جـ ـ النطق الصورى : الذى يحاول ويميل الى ربط الظواهر الخارجية فى العالم ،والداخلية فى النفس ، والخارجية والداخلية معا فى

الله متبعهما وعلتهما ولما كانت هذه المبادىء الثلاثة لايتوفر لها الجانب الحسى ، فانها من ثم تعد اغاليط يسميها كانط باوهام العقل النظرى الخالص .

٤ - يقال ان نظرية المعرفة الكانطية قامت على تيارين : الاول تيار عقلى مثله ديكارت وليبنتز على وجه الخصوص وولف الذى عرف كانط النظرية الليبنتزية عن طريقه فيما يذكر معظم من كتب عن كانط ، وهو التيار الذى ذهب انصاره الى ان الحقائق الطبيعية والميتافيزيقية انما تدرك بواسطة العقل وحده مستقلا عن التجربة الحسية ، والثانى تيار تجريبى يمثله لوك وهيوم وهو يرى ان التجربة الحسية هى ينبوع كل الحقائق والتصورات ، كما يقال ان كانط حاول بيان فساد كلا التيارين ، الاول لتجاوزه حدوده ، والثانى لقصوره ، اذ تجاوز التيار الاول حدود العقل وطاقاته حين ادعى انصاره امكان الوصول الى كيانات لايمكن أن تكون موضوعات للادراك الحسى مثل الله ، والحرية الانسانية ، وخلود النفس . اما التيار الثانى فقد قصر حينما اقتصر على التجربة الحسية وحدها ولم يضع فى اعتباره التصورات والمعانى العقلية التى هى اطارات فكرية لمعطيات الحس .

لا بأس بهذا كله ،ولكن الامر العجيب هنا هو ان كانط يعد ليبنتز ضمن الفلاسفة العقليين خصوصا فى نظريته للمعرفة . ان ليبنتز يرى ان المعرفة حسية وعقلية وحدسية ، اى انه يجمع فى نظريته للمعرفة بين الجوانب الحسية والعقلية والحدسية فالموناد عنده « يعكس العالم من زاويته الخاصة » من جهة وهو « عالم مغلق على ذاته » من جهة اخرى ، وهو يدرك الله مباشرة اذا استطاع ان يسمو الى مدينة النفوس الناطقة من جهة ثالثة (١) ، فكيف اذن يمكن ان يعد ليبنتز الذى يرى كانط - وان كان عن طريق وولف - انه خير ممثل للنزعة العقلية ؟

---

(١) انظر تفاصيل نظرية المعرفة عند ليبنتز فى الفصل الذى عقدناه له

هل من المحتمل ان يكون وولف قد اساء فهم ليبنتز ؟ واذا كان ذلك ممكنا ، فهل يمكن ان يكون كانط نفسه قد اساء فهم نظرية المعرفة الليبنتزية ، خاصة وان كانط يذكر ليبنتز ، وموقفه الفلسفى ، وكتابه الموناد ولوجيا فى متن كتابه «نقد العقل النظرى الخالص» (١)٠ واذا كان وولف او حتى كانط لم يدركا الابعاد الحقيقية لفلسفة ليبنتز لسبب او آخر ، هل غاب ذلك عن كل من كتب كتابا او مقالا عن كانط فى وطننا العربى وفى الآونة الحديثة والمعاصرة اننا ندعو هؤلاء جميعا الى اعادة قراءة ليبنتز قبل ان يقدموا على فهم كانط او الكتابة عنه ٠

٥ ـ انى اعتقد ان كانط كان فيلسوفا ملحدا على عكس ماذهب اليه معظم من كتبوا عنه وذلك رغم ان بدايته كانت دينية كما بينا ، وذلك للأسباب التالية :

أ ـ بغضه للدراسة التى كانت تبالغ فى تعليم الدين المسيحى والتى كانت سائدة فى كلية الملك فريدريك فى مرحلة تلمذته هناك ، فلقد وجد كانط مايدعو الى كراهة الدين والنفور منه ، بل واعلن نفوره وبغضه صراحة لاصدقائه من امثال «هبل» و « رونكن » مما ادى الى خروجه من هذه المدرسة دون ان يجتاز امتحانات معينة ، ودون أن يحصل على شهادة ، وكأنه قد رفت منها ٠

ب ـ الآراء التى نشرها فى كتابه « الدين فى حدود العقل فقط » والتى يدعو فيها الى تبعية الدين للاخلاق المرتكزة على العقل اى على

---

=
فى هذا الكتاب وانظر ايضا للمؤلف :
ليبنتز ، فيلسوف الذرة الروحية ، مع ترجمة كتابه الموناد ولوجيا دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ ٠

(١) يذكر كانط الكثير من آراء ليبنتز فى صفحات متفرقة : انظر على سبيل المثال ص ص ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ١٣٣ من كتابه نقد العقل النظرى الخالص الترجمة العربية ، ومواضع متفرقة اخرى ٠

فكرة الواجب الاخلاقى ومهاجمة الدين المسيحى التقليدى قائلا انه يدعو الى المسيح المزيف ، ودعوته الى دين طبيعى لا الى دين سماوى مما حدا بمجلس الوزراء ان يصدر قرارا فى ٣٠ سبتمبر ١٧٩٤ يحد به عن حرية كانط فى الكتابة والتعليم ، ويأخذ عليه بانه حط من قدر الدين المسيحى فى كتابه السابق عن الدين وفى رسائل صغيرة اخرى ، وقرر كانط التزام الصمت فى كل ما يتعلق بالموضوعات الدينية وطاعته التامة لصاحب العرش ، وامتناعه عن القاء محاضرات تتعلق بالدين الطبيعى او الوضعى او الكتابة فى ذلك .

جـ ـ ان كانط لم يكتب كتابه المسمى باسم « نقد العقل العملى الخالص » الا ارضاء لخادمه العجوز « لامبى » Lampe الذى كان قد ساءه أن يهدم سيده كل الادلة التقليدية على وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس ، وليس لانه فيلسوف مؤمن . لقد قام كانط بعد أن دمر الدين ـ يقول هاينى الشاعر الالمانى ـ بنزهته المالوفه مع خادمه « لامبى » وفجأة أدرك أن عينى الخادم تذرفان الدمع مدرارا . وهنا نرى الفيلسوف يحس بالعطف والرحمة . ونسمعه ينطق بلجهة فيها من السخرية مقدار ما فيها من اللطف ويقول :

ينبغى ان يكون « للامبى » اله والا فانه لن يكون سعيدا ، هـذا مايقوله العقل العملى . اذن فمن الجائز فيما يتعلق بى ، ان يتكفل العقل العملى ويضمن وجود الله (١) .

د ـ وان قيل ان كانط قد اعاد فى كتاب نقد العقل العملى الخالص

---

(٢) نقلا عن المقدمة العربية لكتاب كانط ، نقد العقل العملى ، ترجمة احمد الشيبانى ، دار اليقظة العربية ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ١٠ مع بعض التصرف .

ماهدمه دينيا فى كتاب نقد العقل النظرى الخالص ، فان هـذا ليس تعبيرا دقيقا عن الحقيقة ، ان كانط الذى صادر فى كتابه نقد العقـل النظرى الخالص بأن المعرفة الحقة لايمكن أن تتم بدون حدوس حسيه او تجارب وخبرات تمدنا بها الحواس كان قد الغى منذ البداية وجود الله . كما ان كانط مؤلف الكتاب الضخم العميق « نقد العقل النظرى الخالص » والذى بذل فيه جهودا مضنية فى سبيل اعتبار الله اغلوطه من اغاليط العقل النظرى الخالص ، ليس هو كانط مؤلف كتاب نقـد العقل العملى الذى يغلب عليه الطابع الانشائى ، والذى يطالبنا بان نسلم بوجود الله وخلود النفس وحرية الارادة تسليما دون البرهنه عليها لانها من مسلمات العقل العملى الخالص . ذلك بالاضافة الى اننا نلمس فى فقرات هنا وهناك داخل كتاب نقد العقل العملى الخالص عودة الى الدين الطبيعى ، والارتفاع بالإنسان الى صف الاله رغم زعم كانط انه يبدأ من الدين المسيحى .

ان كانط رغم انطلاقه من الاخلاقية المسيحية فى كتاب نقد العقل العملى الخالص غير انه لايدين بالدين المسيـحى بمعنـاه اللاهـوتى المعروف ، ولايرى فى النظرية المسيحية فى خلق الكون المرتكز والاساس. فكانط هنا يرتفع بالانسان الى مرتبة الله ، وذلك لان ألانسان هـو الذات للقانون الاخلاقى (١) .

٦ ـ كان كانط يعتقد أن هندسة اقليدس هى الهندسة الوحيـدة الصادقة صدقا مطلقا ، وانها سوف تدوم ابدا ، وانها سوف تظل راسخة كالدهر ومن ثم قرر أن العلم الرياضى ممكن لانه ينطوى على احكـام اولية تركيبية ، وانه يتضمن احكاما كلية ضرورية .

والواقع ان كانط الذى كانت وفاته عام ١٨٠٤ كان لابد وان يغير وجهة نظره هذه لو عاش ما يقارب خمسين عاما اخرى . فلو تم هـذا

---

(١) مرجع سابق ، ص ١٤

لراى هندسة اقليدس وهى تنهار امام ناظريه امام الهندسان اللااقليدية التى ظهرت منذ اوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر وعلى كل حال ، فقد ادى التطور الذى لحق بالعلوم الرياضية فى الفترة المعاصرة الى زعزعة المبدا الكانطى القائل بان القضايا الرياضية تتسم بانها اولية وضرورية واصبح الرياضيون المعاصرون يميلون الى القول بأن الانساق الاستنباطية للعلوم الرياضية تعتمد على اصول موضوعية او مسلمات يمكن تغييرها وتبديلها من نسق الى آخر . ذلك لان علماء الرياضية لايجدون انفسهم الآن امام هندسة فريدة وحيدة هى هندسة اقليدس وانما هم يواجهون الآن ما لا حصر له من الهندسات » ★

٧ ـ ولو قدر لكانط ان يعيش حوالى مائة عام اخرى ، لكان قد رأى تطورا هائلا فى تصوره للزمان والمكان ، ولكان قد ابتعد تماما عن نظرية نيوتن التى كانت ترى انفصالا كاملا بين الزمان والمكان ، وان للمكان ثلاثة ابعاد .. لو قدر لكانط هذا لسمع عن « الزمكان » او عن الزمان المكانى او المكان الزمانى الرباعى الابعاد ، ولادرك ان النظرية النسبية لاتؤمن بالانفصال بين الزمان والمكان ، وانه لاتوجد حادثات زمانية الا وهى مكانية » كما لاتوجد حادثات مكانية الا وهى زمانية .

كانت هذه تمهيدات وملاحظات لابد من ادراكها قبل ان نعرض لنظرية كانط فى المعرفة .

---

★ لمعرفة ادق واشمل احيل القارىء الى الاطلاع على ازمة الرياضيات فى كتابى :
المدخل الى الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ .
يمكن للقارىء ان يرجع الى كتابى سالف الذكر للاطلاع على ازمة الفيزياء النيوتونية ، وعلى فكرة الزمكان عند صمويل الكسندر.

## ( ١ )

## الحساسية الصورية

يقصد كانط بالحساسية الصورية تلك القدرة التى تمكننا من قبول التصورات او الحدوس الحسية التى ندركها مباشرة من العالم الخارجى، فبواسطة تلك الحساسية تعطى لنا موضوعات وهى وحدها التى تزودنا بالحدوس الحسية ، اما الذهن او العقل فهو يفكر فى هذه الموضوعات، ومنه تتولد او تنشا التصورات ، كل تفكير عند كانط لابد ان يرجع فى النهاية الى حدوس حسية ، اى يرجع الى الحساسية ، ولايمكن ان يعطى لنا موضوع بغير ذلك المصدر الحسى . يقول كانط « مهما تكن العملية والوسيلة اللتان تبلغ بواسطتهما مواضيعها ، فان هناك واحدة تبلغها مباشرة، وتشكل الاساس النهائى لكل فكرة ، واعنى بها الحدس الحسى. ان الموضوعات تعطى لنا بواسطة الحساسية ، والحساسية هى وحدها التى تزدونا بالحدوس الحسية ، وهذه الحدوس الحسية تصبح فكرا بواسطة الفهم ، ومن هنا تنشا التصورات ، لهذا يتوجب على كل فكر ان يعود بطريقة مباشرة ، او غير مباشرة ، الى الحدوس الحسية اى الى حساسيتنا ، لانه ليست هناك وسيلة اخرى يمكن ان تعطى لنا بها الموضوعات » (١) .

وكانط يسمى انطباع موضوع ما على الحساسية الصورية من حيث انفعالنا به بالاحساس . اما الحدس الذى ينتسب الى الموضوع بواسطة الاحساس فيدعى بالظاهرة . والمادة فى الظاهرة هى ما يناظر الاحساس،

---

(١) كانط : نقد العقل المجرد ( نقد العقل النظرى الخالص ) ترجمة احمد الشيبانى درا اليقظة العربية بيروت ١٩٦٥ ص ص ٦٥ - ٦٦ من بعض التصرف . ورغم الجهد البالغ للمترجم الا انه لم يوفق من وجهة نظرى فى ترجمة الكثير من المصطلحات الواردة فلقد ترجم هنا مثلا مصطلح Intuition بالزكانة وترجمها استاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بالعيان اما انا فاثرت ترجمتها بكلمة الحدس المالوفة تماما للقارىء العربى . كذلك لم اوافقه فى ترجمة aposteriorie بكلمة تفيئة وغير ذلك كثير .

امـا ذلك الذى يسبب ادراك المادة المتعددة للظاهرة وتنوعها وفهمهـا على النحو الذى جرى وفقه اعداد هذا التنوع والتعدد داخل نظام معين فأسميه بشكل الظاهرة .

ويتضح من ذلك ان الاحساس لا يمكن ان يكون هو الذى تتـم بواسطته تنظيم الاحساسات ووضعها فى اشكال معينة كما ان مادة كـل ظاهرة تعطى لنا بعديا Aposteriorie على عكس شكلها الذى لابد ان يكون قبليا فى الذهن ، متاهبا للانطباق على جميعها ، ويجب لذلك ان يكون من الممكن النظر فى شكل الظاهرة مستقلا عن كل احساس (1).

ويذهب كانط الى ان كل التصورات التى لاتنتمى الى الاحساس تسمى بالتصورات المجردة ،ومن هنا كان الشكل المجرد للحدوس الحسية والتى تنتظم وتتوحد فيه الاختلافات بين الموضوعات فى نظام معين يجب ان يكون اوليا او قبليا فى الذهن ؛ فحينما افصل عن امتثال جسـم ما يفكر فيه الذهن : مثل الجوهر ، والقوة ، وقابلية الانقسام .. الخ . وكذلك ماينتسب الى الاحساس مثل عدم قابلية التداخل ، والجسامة ، واللون .. الخ فانه يبقى عنده مع ذلك شىء من هذا الحدس التجريبى: الامتداد والرسم . وهذان الاخيران ينتسبان الى الحدس الخالص الذى يقوم قبليا فى العقل ، مستقلا حتى عن اى موضوع واقعى للحواس او لكل احساس بوصفه مجرد شكل للحساسية .

ويمضى كانط فيقول اننا يجب ان نقوم بعمليتى عزل للحساسيـة الصورية ، فتقوم اولا بعزل الحساسية عن طريق كل شىء يضيفه الفهم

---

(١) انظر :
ا ــ عبد الرحمن بدوى ، امانويل كانط ، ص ١٨٧ مـع بعض التصرف .
ب ــ كانط : نقد العقل المجرد ، مرجع سابق ص ٦٦ مع بعض التصرف .
د ــ عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ص ١٨٧ مع بعض التصرف

بواسطة معانية العامة -، عزلا لايبقى،علـى ان شىء ماعـدا الحدس التجريبى ، ثم نقوم ثانيا بفصل كل ماينتمى الى الاحساس عن الحدس التجريبى فصلا لايبقى بعده الا الحدس الخالص ٠ .الحدس الصافى النقى ، او شكل الظواهر فقط ، الذى هو الشىء الوحيد الذى تستطيع الحساسية الصورية ان تقدمه اوليا او قبليا ٠

ويذهب كانط الى ان المكان والزمان صورتان للحساسية الصورية ولكن ماهى حقيقتهما ؟ هل هما كينونتان حقيقيتان واقعيتـان ؟ ام هما علاقتان تقومان بين الاشياء ؟ هل هما علاقتان او تعينان فطريان داخل الحدس وحده ؟ ام انهما موجودان خارجه ؟ يجب ان نفحص الامر تفصيلا :

**اولا : المكـــان :**

١ ـ ان المكان ليس معنى عاما تجريبيا استخلص مـن الخبرة الخارجية ؛وذلك لانه كى تتوجب احالة احاسيس معينة الـى شىء ما خارج ذاتى ، اى الى اى شىء ما قائم فى جزء من المكان مختلف عن الجزء الذى اقيم فيه ، وايضا بغية ان اكون قادرا على تصورها بوصفها قائمة جنبا الى جنب ، اى لا بوصفها مختلفة فقط ، بل بوصفها قائمة فى اماكن مختلفة ايضا ، فان تصور المكان يجـب ان يكون قائمـــا وموجودا قبل ذلك ٠ لذلك فاننا لانستطيع ان نقتبس تصور المكان مـن الخبرة ، ومن علاقات الظاهرة الخارجية ، بل انما الامر على العكس من ذلك ، اذ ان الخبرة الخارجية تصبح امرا ممكنا بواسطة تصـور المكان وحده فقط ٠

٢ ـ ان المكان هو تصور ضرورى قبلى ، ويشكل الاساس لجميـع الحدوس الخارجية ، فمن المستحيل على المرء ان يتخيل انه من المتوجب الا يكون هناك مكان ، مع انه باستطاعته ان يتمثل بضورة خسنة جدا، لنه يجب ان يكون هناك مكان خال اى بدون اجسام تملاه ٠ لهذا فان

المكان يعد شرطا لامكانية حدوث الظاهرات ، وليس تحديدا متوقفا عليها .. انه تصور قبلى يسبق بالضرورة جميع الظاهرات الخارجية .

٣ ـ يقوم اليقين الضرورى لكل المبادىء الهندسية وامكان تركيبها القبلى على هذه الضرورة القبلية ؛ ذلك انه لو كان هذا التصور للمكان تصورا مستفادا بعديا اى مستمدا من التجربة المعتادة الخارجية ، فان المبادىء الاولى للتحديد الرياضى لن تكون غير ادراكات حسية وسيكون لها اذن كل الامكان العرضى للادراك الحسى ، ولن يكون من الضرورى ان يكون بين نقطتين لايوجد غير مستقيم واحد ، لكن التجربة تعلمنا ان الامر كان كذلك دائما . ان مايستمد من التجربة ليس له غير عموم نسبى ، اعنى الاستقراء * وسيكون علينا ان نقتصر على القول بانه تبعا لما لوحظ حتى الان ، لم نعثر على مكان يكون له اكثر من ثلاثة ابعاد . .

٤ ـ المكان لايدرك ادراكا منطقيا او تصوريا ، انه حدس خالص. والواقع انه لايمكن تصور الا مكان واحد احد وحيد ، وحين نتحدث عن عدة امكنة ، فاننا نقصد بذلك الكلام عن عدة اجزاء لمكان واحد احد وحيد . وهذه الاجزاء لايمكن ان تكون سابقة على هذا المكان الاحد الوحيد الذى يشمل كل شىء ، كما لو كانت عناصر له يمكن ان تؤلفه اذا اجتمعت ، لكنها لايمكن ان تتصور الا فيه ... وهكذا فان كل المبادىء الهندسية ـ مثل انه فى المثلث مجموع طولى ضلعين اكبر من الضلع الثالث ـ لاتستنبط ابدا من تصورات عامة للخط والمثلث ، وانما من الحدس . وهذا يتم بطريقة قبلية بقيين ضرورى .

---

★ لفهم اكبر بالاستقراء induction واختلافه عن الاستنباط deduction يمكن للقارىء ان يرجع الى :

(١) على عبد المعطى محمد : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية .

(٢) على عبد المعطى محمد : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤ .

٥ ـ اننا نتصور المكان على انه مقدار لامتناه ، والتصور العام لايمكن ان يحدد شيئا بالنسبة الى المقدار . واذا لم يكن هناك لامتناه بغير حدود فى تقدم الحدس ، فان اى تصور للروابط لايحتوى فى داخله على مبدا لانهائيته . ويعبارة اخرى فان المكان لامتناه معطى فيه توجد معا ما لانهاية له من الاجزاء الواقعية ، بينما التصورات المجردة لاتحتوى ، الا بالقوة ، على مالا نهاية له من التصورات .

والهندسة عند كانط علم يحدد تركيبيا ، ومع ذلك بطريقة قبلية ، خواص المكان . فكيف ينبغى اذن ان يكون تصور المكان كيما تكون مثل هذه المعرفة ممكنة ؟ ينبغى ان يكون المكان فى الاصل حدسا ، لانه من مجرد تصور لايمكن استخراج اية قضية تتجاوز التصور ، وهذا مايحدث مع ذلك فى الهندسة . لكن هذا الحدس يجب ان يوجد فينا قبليا ، اى قبل ادراك لموضوع ؛ وتبعا لذلك يجب ان يكون حدسا خالصا وليس تجريبيا . ذلك ان القضايا الهندسية هى كلها ضرورية يقينية ، اعنى انها تتضمن الشعور بضرورتها . والقضية القائلة بان المكان ليس له غير ثلاثة ابعاد ليست قضية تجريبية او حكما تجريبيا، ولا مستخلصة منها ★.

ولكن كيف يمكن الآن ان يكون فى العقل حدس خارجى يسبق الموضوعات نفسها وفيه تصور هذه يمكن ان يحدد قبليا ؟ من الواضح ان هذا لايمكن ان يحدث الا بالقدر الذى به يكون مقره فى الذات (١) .

---

★ حديث كانط هنا قد تم تجاوزه وثبت خطاه وهو مبنى على اساس نظرية نيوتن التى انهارت وقامت النظرية النسبية بتغيير الكثير من قوانينها.وفى فيزياء النسبية لايوجد المكان منفصلا عن الزمان ، كما لم يعد الزمان مستقلا عن المكان بل اصبح هناك متصل الزمان المكانى او متصل المكان الزمانى او مايسمى بالزمكان الذى اصبح رباعى الابعاد على عكس ماذهب اليه كانط .والابعاد الاربعة هى الطول والعرض والعمق والزمان ولقد طور صمويل الكسندر فلسفة كاملة عن الزمكان . انظر تفاصيل ذلك فى المدخل الى الفلسفة للمؤلف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ .

(١) انظر :

أ ـ عبد الرحمن بدوى : مرجع سابق ص ص ١٩٠ ـ ١٩١ مع بعض التصرف

ب ـ كانط : نقد العقل المجرد ص ص ٧٠ ـ ٧٣ مع بعض التصرف

ويمكن ان نستنتج مما سبق النتيجتين التاليتين :

ا ـ ان المكان لايمثل اى نوع من الاجسام بذواتها ، كما لايمثل اجساما من حيث علاقة الواحد منها بالآخر ، اى ان المكان لايمثل اى تعيين يكون فطريا وملازما للاجسام ، وباقيا حتى لو اريلت جميع الشروط الذاتية للحدس وذلك لان تعينات الاجسام سواء انتمت اليها بصورة مطلقة او عن طريق علاقتها بالاجسام الاخرى لايمكن ان تدخل حدسنا قبل الوجود الفعلى لهذه الاجسام بالذات ، واعنى بهذا انها لاتستطيع ابدا ان تكون حدسا قبليا .

ب ـ ان المكان ليس الا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية ، اعنى الشرط الذاتى للحساسية الذى به يمكن وجود حدس خارجى . ولهذا نحن لانستطيع التحدث عن المكان ، والوجود الممتد .. الخ الا من وجهة نظر الانسان . ولو خرجنا عن الشرط الذاتى الذى بدونه لانستطيع قبول حدوس خارجية ، اى موجودات متاثرة بموضوعات ، فان تصور المكان لن يعنى بعد شيئا ، فهذا الوصف لايضاف الى الأشياء الا من حيث هى تظهر لنا ، اى من حيث هى موضوعات للحساسية (١) وخارج المكان لايوجد اى تصور ينتسب الى شىء خارجى يمكن ان يتصف بانه موضوعى موضوعية قبلية .

**ثانيا : الزمان :**

١ ـ ان الزمان عند كانط ليس معنى عاما تجريبيا يستقرا من اية خبرة او يستمد من اى تجربة : وذلك لأن المعية والتوالى لايدخلان تحت ادراكنا الحسى الا اذا كان تصورنا للزمان قبليا . فنحن لانستطيع ان نتصور ان شيئا يوجد فى نفس الوقت الذى يوجد فيه شىء آخر ( المعية ) او فى وقتين مختلفين ( التوالى ) الا على اساس تصور وجود زمان قبلى يجرى عليه المعية او التوالى .

٢ ـ ان الزمان تصور ضرورى تعتمد عليه كل الحدوس ونحن

لانستطيع ان نسقط الزمان عن الظواهر بصورة عامة ، لكننا نستطيع ان نسقط الظواهر خارج الزمان . وبعبارة اخرى لايمكن ادراك الظواهر بدون تصور الزمان ، لكن يمكن ادراك الزمان بدون الظواهر ، وما ذاك الا لانه معطى قبلى . ان الظواهر كلها يمكن أن تختفى او تزول، لكن الزمان نفسه لايمكن ان يزول لانه شرط عام لامكان هذه الظواهر.

٣ ـ وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم امكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام . وليس للزمان غير بعد واحد . فالازمنة المختلفة ليست معا بل متواليه ( كما أن الامكنة المختلفة ليست متوالية ، بل معا ) . وهذه المبادىء لايمكن استخلاصها من التجربة ، لان هذه التجربة لايمكن ان تعطى كلية دقيقة محكمة ، ولايقينا ضروريا . ولانستطيع الا ان نقول : هذا ما يعلمنا اياه الادراك المشترك ، لا ان نقول : هذا ما يجب ان يكون . فلهذه المبادىء قيمة القواعد التى تجعل التجارب ممكنة ، انها تعلمنا قبل التجربة ، لا بواسطتها .

٤ ـ ونحن لانتصور الزمان تصورا منطقيا ، او كما يقال ، تصورا عاما ، بل هو شكل محض من الحدس الحسى . والازمنة المختلفة ليست الا اجزاء من نفس الزمان لكن التصور الذى لايمكن ان يعطى الا بواسطة موضوع واحد هو حدس . ولهذا فان هذه القضية وهى ان الازمنة المختلفة لايمكن ان تكون معا ـ لايمكن ان تصدر عن تصور عام . انها قضية تركيبية ، ولايمكن ان تستخلص من تصورات . انها اذن متضمنه مباشرة فى الحدس وفى تصور الزمان .

٥ ـ ولا نهائية الزمان لاتعنى شيئا اكثر من ان كل مقدار معين من الزمان لايكون ممكنا الا بتحديدات فى الزمان الوحيد الذى يستخدم اساسا له . ولهذا يجب ان يكون التصور الاصلى للزمان معطى على انه لا محدود .

وينتج عن ذلك النتائج التالية :

أ ـ ان الزمان ليس شيئا موجودا فى ذاته ، او هو داخل فى تركيب الاشياء كتعيين موضوعى لها ، وتبعا لذلك يبقى لو جردنا كل الاحوال ( الشروط ) الذاتية لحدوسها . فلو كان موجودا فى ذاته ، بوصفه تعيينا ، لكان من الواجب ان يكون شيئا موجودا فعلا دون موضوع حقيقى واقعى . وهذا غير مقبول عند كانط . ولو كان تعيينا او نظاما داخلا فى الاشياء نفسها ، لما كان يمكن أن يكون معطى قبل الموضوعات بوصفه شرطا لها ، ولا ان يعرف ويعاين قبليا بواسطة قضايا تركيبية وهذا مرفوض ايضا عند كانط .

ب ـ والزمان ليس شيئا آخر غير شكل الحس الباطن ، اعنى شكل عياننا لانفسنا ولحالتنا الباطنة . ذلك أن الزمان لايمكن ان يكون تعيينا للظواهر الخارجية ، انه لا ينتسب الى الرسم Figure ولا الى وضع ، الخ ، وعلى العكس من ذلك ، هو يعين علاقة تصوراتنا فى حالتنا الباطنة . ولان هذا العيان الباطن لايقدم اى رسم ، فاننا نسعى للتعويض عن هذا النقص بواسطة نظائر analogies ، فنتصور تسلسل الزمان على أنه خط يمتد الى غير نهاية ، واجزاؤه المختلفة نؤلف سلسلة ليس لها غير اتجاه ( او بعد ) واحد ، ونستنتج من خصائص هذا الخط كل خصائص الزمان ، مع هذا الاستثناء الوحيد وهو ان اجزاء الخط توجد معا ، بينما اجزاء الزمان توجد على التوالى . ويظهر من هذا جليا ان تصور الزمان نفسه هو حدس ، لان كل علاقاته يمكن ان يعبر عنها بواسطة حدس خارجي .

ﻫ ـ والزمان هو الشرط القبلى لكل الظواهر بعامة . ان المكان بوصفه شكلا محضا للحدس الخارجي ، مقصور كشرط قبلى على الظواهر الخارجية ، وعلى العكس من ذلك فانه لما كانت كل التصورات، سواء امكن أن تكون موضوعاتها اشياء خارجيه او لم يمكن، تنتسب

فى ذاتها ، بوصفها تعيينات للعقل ، الى الاحوال الباطنة ، ولما كانت هذه الاحوال الباطنة ، هى دائما خاضعة للشرط الشكلى للحدس الباطن، وتبعا لذلك تنتسب الى الزمان ، فان الزمان شرط قبلى لكل الظواهر بعامة ، وهو الشرط المباشر للظواهر الباطنة النفسية وتبعا لذلك هو الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية . فاذا كنت استطيع ان اقول بطريقة قبلية ان كل الظواهر الخارجية تتعين قبليا فى المكان وتبعا لعلاقات المكان ، فحينئذ يمكننى ان اقرل بطريقة عامة تماما : مبتدئا من مبدأ الحس الباطن ، ان كل الظواهر بعامة ، اعنى كل موضوعات الحواس ، هى فى الزمان ، وانها خاضعة بالضرورة لعلاقات الزمان .

ويحارب كانط بشده كل دعوى تدعى ان للزمان حقيقة مطلقة ، وكانه ينتسب بطريقة مطلقة الى الاشياء . ولن يكون الزمان شيئا اذا تجردنا عن كل الشروط الموضوعية للحدس الحسى .

والخلاصة ان الزمان ليس تصورا تجريبيا ، لان التجربة نفسها تفترض مقدما المعيه او التوالى . وليس ايضا مدركا تصوريا منطقيا ، انه حدس قبلى ، وشرط لكل توال وكل تغير ؛ وهو شكل قبلى للحساسية ، وخصوصا للحس الباطن ، الذى لايستطيع ان يعين احواله تبعا للرسم او الموضع ، فهولهذا يرتبها وفقا لنظام التوالى .

والزمان والمكان معا هما مصدران للمعرفة ، وهذان المصدران لاينتسبان الى الموضوعات الا بوصف هذه الموضوعات ينظر اليها على انها ظواهر ، لاعلى انها مأخوذة «كاشياء فى ذاتها» والظواهر تؤلف وحدها المجال الذى فيه يكون لهما قيمتهما ؛ ولو خرجنا عن هذا المجال ، لما وجدنا استعمالا موضوعيا لهما .

لقد تبين لنا حتى الآن ان الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسية ، بينما الاحساس هو مادة المعرفة . وهذان الشكلان مباطنان

فى حساسيتنا بالضرورة وبصفة مطلقة ، مهما تكن أنواع احساساتنا ، وهى يمكن أن تكون من انواع مختلفة جدا . ونحن لانعرف غير طريقة حساسيتنا الخاضعة دائما لشرطى الزمان والمكان . أما الاشياء فى ذاتها فلن نعرفها ابدا حتى ولا بأوضح الوان المعرفة . نحن نعرف فقط كيف تؤثر الاشياء فى حساسيتنا ، اما الاشياء كما هى فى ذاتها فلن نعرفها مطلقا [1] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ص ١٩٣ ـ ١٩٨ مع بعض التصرف .

## ( ٢ )

## الفهم الصــورى

ميز كانط بين الحساسية الصورية والفهم الصورى رغم ان الاثنين معا يعتبران المصدرين الهامين والاساسيين للمعرفة الحقة عنده • واساس هذا التمييز يرجع الى ان الحساسية مجرد قوة سلبية تتاثر بما يرد اليها من الخارج عن طريق الحواس ، اما الفهم فهو ملكة او قوة ايجابيــة تمكننا من تعقل موضوع الحدوس الحسية •

والواقع ان كانط قد جمع فى نظريته المعرفية بين هذين الجانبين :

١ ـ الجانب الحسى ، وهو ذلك الذى اتاه عن طريق قراءتــه لفلسفة هيوم ، والتى كانت تؤمن بالمعطيات الحسية وحدها وتنكر اى دور فكرى او عقلى •

٢ ـ الجانب العقلى : وهو ذلك الذى اتاه عن طريق وولف الذى كان يؤمن بالعقل ايمانا شديدا ، ويغفل دور الحواس او ماهو حسى •

ونحن نعلم ان كانط كان دوجما طيقيا اول الامر اى كان عقليــا، لكن حينما قرأ هيوم ايقظه الاخير من سباتــه الدوجماطيقى وجعلــه يرى بعدا آخر لم يكن ليراه من قبل • ومن هنا نجد كانط يحاول ان يضع حدا وسطا بين المعطى الحسى « نتاج الحساسية الصورية » وبين الفكر العقلى « نتاج قوة النطق الصورى » كما سنرى خواصها فيما بعد ، فجعل من « الفهم » اداة للربـط بـين الحـدوس الحسية والتصورات العقلية • ويرى كانط فى هذا الصدد ان الحساسيـة والفهم شرطان متمايزان ومنفصلان لكل معرفة ، وان اى معرفة حقه لايمكن ان تتم بدونهما من جهة او بدون احدهما من جهة اخرى ، اذ بينمــا تمدنا الحساسية الصورية بمادة المعرفة ، يمدنا الفهم بصورتها ، ولولا الحساسية الصورية لكانت المعرفة بغير موضوع او مادة ، ولولا الفهم

لكانت المعرفة غير قابلة للتعقل ولاضحت مجرد معرفة حسية مشتتة مبعثرة لاضابط بينها ولارابط . يقول كانط : ان التصورات ـ بدون حدوس حسية ـ جوفاء فارغة ، كما ان الحدوس الحسية ـ بدون تصورات ـ عمياء » .

ويرى كانط ان الفهم لاينطوى فى ذاته على حدوس حسية ، كما ان الحدوس الحسية لاتنطوى فى ذاتها على تصورات عقلية ـ ولكن المعرفة الترانسنتدالية الحقة انما تنتج عن اجتماعهما او اتحادهما معا وعلى هذا يكون للمعرفة البشرية عنصران اساسيان : عنصر الحدس الحسى وعنصر التصورات العقلية او عنصر الفهم . وليس بمقدور الحدوس الحسية مهما تكاثرت وتمايزت أن تمدنا بأية معارف بل ستظل مجرد احساسات مشتته مبعثرة كما انه ليس بمقدور الفهم ان يمدنا وحده بأية معارف مهما بلغت تصوراته بل سيظل مجرد صيغ جوفاء فارغة من اى محتوى او مضمون .

وحينما يتحدث كانط عن ملكة « الفهم » فانه يعنى بها ملكة « التاليف » او « التركيب » ؛ فليس التفكير سوى عملية ذهنية ترد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة الى ضرب من الوحدة . ولهذا يقرر كانط انه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم ، والحكم نفسه انما ينحصر فى رد « كثرة » التمثلات الى الوحدة ، عن طريق الاستعاضة عن التمثل الجزئى المباشر بتمثل آخر اهم يكون من شانه ان يضمه مع تمثلات اخرى عديدة ، وهذا هو ما نسميه بالتصور او « المفهوم » [1] فمثلا فى هذا الحكم « كل الاجسام قابلة للانقسام » نجد التصور «قابل للقسمة » ينطبق على تصورات اخرى عديدة ، وينطبق خصوصا على تصور الجسم ، والجسم بدوره ينطبق على انواع من الظواهر التى تتجلى لنا . ولهذا فان هذه الموضوعات تمثل بطريق غير مباشر ، بتصور قابلية الانقسام . وكل الاحكام اذن هى وظائف وحدة بين

---

(١) زكريا ابراهيم ، كانط والفلسفة النقدية ، ص ٨٠ .

امتثالاتنا ، لانه بامتثال مباشر يستبدل لمتثال أعلى يحتوى على الاول وكذلك امتثالات اخرى تفيد في معرفة الموضوع حتى ان كثيرا من المعارف الممكنة تجتمع فى تصور واحد . بل يمكننا ان نرجع كل افعال « الفهم » الى احكام حتى يمكن ان يقال ان الفهم هو قوة حكم (١).

والواقع اننا لو صرفنا النظر عن مضمون الحكم او محتواه ، وركزنا انتباهنا الى صور الحكم او اشكاله لوجدنا أمامنا لوحة الاحكام التى وضعها لنا كانط على النحو التالى :

لوحة الاحكام

| الكم | الكيف | الاضافة | الجهة |
|---|---|---|---|
| كلية | موجبة | حملية | احتمالية |
| جزئية | سالبة | شرطية متصلة | اثباتية |
| مخصوصة | معدولة | شرطية منفصلة | تعينية |

والواقع انه مهما كان نوع الظواهر التى يقدمها لنا الادراك الحسى، فاننا لن نستطيع ان نفهمها اللهم الا اذا كان فى وسعنا ان نوحد بينها باعتبارها حدودا فى علاقات محددة ، بحيث نطبق عليها بعض المفاهيم، وفى مقدمتها جميعا مفهوم الكم ومفهوم العلية . ومن هنا فاننا نستطيع عن طريق الحكم ان نقول عن ظاهرة ما انها اكبر او اصغر من ظاهرة اخرى ، او انها علة او معلول لظاهرة اخرى ... الخ ولكن كانط لايقف عند حد القول بان هناك صورا أولية يستعين بها فهمنا من اجل تعقل الظواهر ، بل هو يريد ايضا ان يحدد عدد هذه الصور ، وان يحصر انواعها حصرا دقيقا .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : امانويل كانط ، ص ٢٠٦ مع بعض التصرف

ومعرفتنا تتضمن فى حقيقة الامر عدا الحدوس الحسية قاعدة للذهن توجد داخل كل منا وجودا قبليا سابقا على كل تجربة . وهذه القاعدة انما تتمثل فى تلك « المعانى الاولية » أو التصورات الذاتية التى لابد وان تخضع لها موضوعات التجربة ومن هنا نفهم معنى قول كانط بأن «مانعرفه قبليا عن الاشياء انما هو مانودعها اياه» ، نحن «انفسنا» (١) وما المعانى الكلية الا ما أسماه ارسطو بالمقولات .

وقبل ان نقدم تخطيطا لجدول المقولات عند كانط ، نود ان نشير الى ان جدول الاحكام السابق ذكره يقابل التصنيف الارسطى أو المدرسى اما جدول المقولات او قائمة المقولات الكانطية فتختلف عن قائمة المقولات الارسطية اختلافا له شانه . فلنذكر قائمة كانط اولا للمقولات ثم نعقب عليها .

قائمة المقولات

| الكم | الكيف | الاضافة | الجهة |
|---|---|---|---|
| وحدة | ايجاب | جوهر | امكان |
| كثرة | سلب | علة | وجود |
| جملة | حد | تفاعل | ضرورة |

والناظر لهذه القائمة يجد انها تختلف عن قائمة المقولات الارسطية ، التى حددت المقولات بعشر هى : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الاضافة ، الملك ، الوضع ، الفعل ، الانفعال . ويرى كانط أن قائمة المقولات الارسطية ليست متجانسة بدليل أن ارسطو ذكر فيها معانى مثل الزمان – المكان – الوضع وهى ليست مقولات للفهم وانما هى تتصل بالحساسية الصورية كما سبق ان بينا . كذلك فان ارسطو

(١) كانط : نقد العقل المجرد ، مقدمة الطبقة الثانية ص ٣٢ .

لم يتبع مبدا ، وانما اختارهـا باندفـاع ودون أى قاعـدة • امـا ميزة قائمة المقولات الكانطية فهى انها منظمة بدقة وفقا لمبدا ، فالطرف الاول من كل ثلاثية يعبر عن شرط ، والثانى عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشىء من الجمع بين الشرط والمشروط ، فمثلا الوحـدة شرط الكثرة ، والكثرة مشروطه بالوحدة ، والجملة هى الجامع بـين الوحدة والكثرة • وهكذا الامر أيضا بالنسبة الى المقولات الاخرى فن الحد هو الجامع بين الايجاب والسلب ، والتفاعل هو وليد الجمع بـين الجوهر والعلية ، والضرورة هى نتيجـة الجمع بين « الامكان » و « الوجود » • وان كان هذا لايعنى ان تكون المقولة الثالثـة مجرد معنى يمكن استنباطه من المقولتين الاخرتيين ، بل لابد من اعتبارها بمثابة معنى اولى من معانى الفهم • والسبب فى ذلك ان التاليف بـين المقولة الاولى والمقولة الثانية من أجل توليد المقولة الثالثة يستلزم وظيفة خاصة من وظائف الفهم لايمكن التوحيد بينها وبين الوظيفتين الاخرتيين المستلزمتين لقيام المقولتين الاوليتين •

— ولكن هل هناك رابطة وثيقة تجمع بين لوحـة الاحكام ولوحـة المقولات ؟ نعم ، ولناخذ على سبيل المثـال مقولة « العـلة » التى يعتبرها كانط من اهم المقولات جميعا • هنا نجد ان التضايف القائم بين الحكم الشرطى المتصل ومقولة العلة انما يعنى ان علاقة العلة بمعلولها هى كعلاقة المقدم بالتالى فى القضية الشرطية • وهكذا الحال ايضا بالنسبة الى الجوهر والعرض فان الصلة بينهما كالصلة بين الموضوع والمحمول فى القضية الحملية • وشبيه بهذا ايضا ذلك التاليف الذى يتم فى الواقع عـن طريق مقولة « الوحدة » ؛ فان هذا التاليف عبارة عن علاقة مماثلـة لتلك العلاقة التى يقيمها الحكم الكلى ، وليس لهذا التضايف من تفسير سوى أن مقولات « العلة » و « الجوهر » و « الوحدة » ، هـى التى تجعل فى الامكان قيام احكام شرطية ، وحملية ، وكلّية ، عن طريق تطبيق تلك الوظائف التاليفية على الحدوس الحسية المتكاثرة ، بطريقة أولية خالصة • ويميز كانط بين النوعين الاول والثانى من المقولات

الا وهما مقولات الكم والكيف ، وبين النوعين الثالث والرابع ، الا وهما مقولات الاضافة والجهة . والنوعان الاولان يمثلان المقولات الرياضية وهما ينصبان على موضوعات الحدس سواء اكانت خالصة أم تجريبية بينما يمثل النوعان الآخران المقولات الطبيعية او الدينامية وهما ينصبان على وجود موضوعات الحدس ، وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ، أو بالفهم نفسه .

وهكذا يتبين لنا ان لوحة الاحكام ولوحة المقولات عند كانط انما تمثلان قائمة منهجية منسقة ، لانها قد نظمت بالنظر الى الاصل او المصدر الذى تنبعث عنه أعم تصوراتنا بعكس ما فعل ارسطو حين اقتصر على جمع مقولاته بطريقة تجريبية خالصة ، دون أدنى ترتيب منطقى او تناسق منهجى (١) .

ويرى كانط فى « الاستنباط الصورى للمقولات » ان المقولات ليست مستمدة من التجربة ، ولا الفهم المنطقى ، وانما ترجع الى قوانين اولية ، ومصدر قبلى فى ذهن خاص وظيفته هى اصدار احكام وجود . ومن ثم يكون لدينا نوعان من التصورات متمايزان تماما ولكنهما يشتركان فى الاولانية والقبلية وهما : تصورات المكان والزمان بوصفهما شكلين للحساسية ، والمقولات بوصفها تصورات للفهم . ومن العبث البحث اصل تجريبى لهما .

ان المسالة عند كانط هى : معطيات حسية تتجلى منفصلة بعضها عن بعض ، فاذا اقتصرنا عليها وحدها ، بقيت معرفتنا مجرد انطباعات منفصلة .. مشتته .. مبعثرة .. لا ضابط بينها ولارابط .

---

(١) نقلا عن :
أ ـ زكريا ابراهيم ، مرجع سابق صص ٨٦ ـ ٨٧ مع بعض التصرف .
ب ـ عبد الرحمن بدوى : مرجع سابق ص ص ٢١١ ـ ٢١٢ مع بعض التصرف .

لذا وجب ربط هذه الانطباعات ، وهذا الربط لايتم بدون الفهم فالمسئول عن ربط المعطيات الحسية هو الفهم ، وهذا الربط لايمكن أن يكون مصدره الموضوع الحسى ، ان الربط عقلى فى الاساس ، والحساسية لاتستطيع تفسيره .. انه من صنع الفهم أو الذهن وحده ،والذهن هو الذى يقوم بتشاط عقلى خاص يحيل الكثرة والتشتت الى وحدة .

فى الحساسية الصورية اذن تنتظم الاحساسات فى صورتى الزمان والمكان ، ثم يقوم الفهم عن طريق مقولاته المختلفة بالربط بين الانطباعات الحسية فى وحدة تزيل تشتتها ، والزمان والمكان والمقولات موجودة وجودا قبليا سابقا على كل تجربة ، ونحن نفرضها على الطبيعة من حيث أن العقل بصوره ومقولاته هو الذى يركب التجربة وليس العكس .

لكن اذا كانت صورتا الزمان والمكان والمقولات المختلفة قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن ، واذا كان الفهم او الذهن هو الذى يركب التجربة لا العكس فهل هذا يعنى أن العقل هو الذى يخلق العالم ، او ان العالم من تصورنا او تمثلنا ؟ يجيب كانط على هذا السؤال بالنفى القاطع ، فلا موضع للشك عنده اطلاقا فى وجود العالم الخارجى وجودا موضوعيا مستقلا عنا وحجته فى رفض « المثالية الذاتية » هى ان مجرد شعورى بوجودى الخاص هو فى الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارجة عنى ، فوجود الانا لابد ان يعنى وجود الآخر . حقا ان « الموضوع » لايصل الى « الذات » الا بعد أن يكون قد استحال الى حقيقة متعلقة موحدة ، ولكن هذا لايمنعنا من التسليم بأن مجرد وجود ذات عارفة يستلزم بالضرورة وجود « موضوع معروف» وقد سبق أن رأينا أن الصورة العقلية لايكون لها قيمة بدون وجود الحدوس الحسية التى تملأها وهذه الحدوس لاتأتى الا عن عالم خارجى يوجد وجودا موضوعيا . والنتيجة هى ان العالم الخارجى موجود ، وهو يوجد وجودا موضوعيا مستقلا عنى ، لكن ما اعرفه فيه ليس الا الظواهر فحسب ، فمعرفتى بالعالم الخارجى ليست الا معرفة بظواهره.

هكذا تنطبق مقولات الفهم على الظواهر ، وعلى الظواهر وحدها، ولكن السؤال الهام الآن هو : كيف تنطبق هذه المقولات ـ وهى بسيطة كلية ـ على الحدوس الحسية ـ وهى مركبة جزئية ، السنا بحاجة الى وسيط يقوم بدور الربط بينهما فيحقق الاتحاد بين المقولات والادراكات الحسية ؟ يجيب كانط ان المخيلة هى تلك الواسطة التى توحد بين الحساسية والفهم ؛ وذلك لان المخيلة تعد حسنة من جهة ، لان الصور التى تمدنا بها هى فى المكان والزمان دائما ، وتعد تلقائية وابداعية من جهة اخرى لانها تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات ان تبدع رسوما تخطيطية Schémes او اسكيمات أو رموزا يمكن ان تنتظم تحتها الحدوس الحسية . فمثلا نحن لانستطيع التفكير فى دائرة دون ان نرسمها فى اذهاننا ، أو ان نفكر فى الزمان دون ان نرسم خطا مستقيما فى خيالنا ، كما لانستطيع ان نفكر فى الكم دون ان نتصوره عددا . وهذا يعنى أن المخيلة تفرض على الحدوس الحسية عملا اوليا هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزى ، يكون بمثابة توطئة أو تهيئة للتركيب الذهنى ، الذى سوف يتحقق بفضل المقولات .

وهناك من الرسوم التخطيطية او الرموز بقدر ما هناك من مقولات ،، والرسم التالى يوضح ذلك :

| المقولات | الرسوم التخطيطية أو الرموز |
|---|---|
| **أولا : مقولات الكم :** | |
| ١ ـ الوحدة<br>٢ ـ الكثرة<br>٣ ـ الجملة | العدد<br>وهو وحدة التركيب المحدث فى الزمان بين عناصر الحدوس المختلفة |
| **ثانيا : مقولات الكيف :** | |
| ١ ـ الايجاب<br>٢ ـ السلب<br>٣ ـ الحد | الواقعية فى الزمان |
| **ثالثا : مقولات الاضافة :** | |
| ١ ـ الجوهر<br>٢ ـ العلية<br>٣ ـ التفاعل | بقاء الواقع فى الزمان<br>التوالى المنتظم فى الزمان<br>المعية لتعينات جوهر مع تعينات سائر الجواهر |
| **رابعا : مقولات الجهة :** | |
| ١ ـ الامكان<br>٢ ـ الوجود<br>٣ ـ الضرورة | امتثال الوجود لموضوع ما فى وقت غير معين<br>امتثال الوجود لموضوع ما فى وقت معين<br>امتثال الوجود لموضوع ما فى كل وقت |

ونلاحظ فى هذا الجدول ان الزمان هو الشكل العام للرســـوم التخطيطية او الرموز او الاسكيمات التى يقدمها الخيال للفهم لوضع الظواهر فى اطارات وادراجها تحت التصورات ؛ ذلك انه لما كان عمل المخيلة عملا باطنيا صرفا ، فانه لابد من ان يتخذ صورة الحس الباطن نفسه ، وبالتالى فانه لابد من ان يتخذ صورة الزمان . والواقع أن الزمان ايضا هو بمثابة وسيط بين الحدس الحسى والمقولات : ذلك أن الزمان مجانس من جهة للحدس ، من حيث انه متضمن فى كل تمثـل من تمثلاتنا التجريبية ، ثم هو من جهة اخرى مجانس للمقولة ، من حيث انه كلى وانه عبارة عن قاعدة اولية (١) .

غير اننا يجب ان نضع فى ذهننا دائما أن المعرفة الترانسندنتالية الحقة عند كانط ليست الا معرفة بالظواهر ، اعنى أنه لاتوجد معرفـة حقة عند كانط خاصة بالاشياء فى ذاتها . ومن ثم فبقدر حرص كانط على أن ذهننا مزود بصور ومعانى اولية كالزمان والمكان والمقولات تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة ، فانه قد حرص فى الوقت نفسه على تاكيد استحالة تطبيق هذه الصور والمعانى خارج نطاق التجربة . حقـا ان مصدر هذه المعانى الاولية ليس تجريبيا ، ولكننا لانستطيع استخدامها الا استخداما تجريبيا . ولما كانت التجربة الوحيدة التى نمتلكها انما هى تلك التى تحصلها بتطبيقنا لصورتى الحساسية ومقولات الفهم ، فان كل ماتعرفه انما هو بالضرورة « الظاهرة » Phenomena لا « الشىء فى ذاته » Noumena . وهذه التفرقة الشى يقيمها كانط بين «الظاهرة» و « الشىء فى ذاته » تستند الى تمييز جوهرى بين الطريقة التى تبدو لنا على نحوها الاشياء ، وطبيعة هذه الاشياء فى ذاتها . وعـلى الرغم من ان هذه « الطبيعة فى ذاتها » هى حقيقة معقولة بمعنى من المعانى

---

(١) انظر :

أ ـ عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ مع بعض التصرف .

ب ـ زكريا ابراهيم : مرجع سابق ، ص ٩٢ مع بعض التصرف .

الا اننا لانعرف عنها شيئا محددا .. والسبب فى ذلك انه لما كانت الصور والمقولات قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن ، فانه لاسبيل الى تطبيقها بطريقة مشروعة على المعقولات او الحقائق او الاشياء فى ذاتها وقد يكون فى استطاعة ذهن آخر غير ذهننا نحن البشر ان يدرك تلك المقولات او الاشياء فى ذاتها ، ولكن الذى لاخلاف عليه هو اننا لانملك نحن البشر حدسا عقليا من هذا القبيل ، ولو حاولنا تطبيق الصور ومقولات الفهم على تلك «المقولات» فلن نتوسل الى اية معرفة عقلية لخلوها ببساطة من الحدوس الحسية ، ومن هنا فانه ليس فى وسعنا باى حال من الاحوال ان نكون فى اذهاننا مفهوما ايجابيا عن « الشىء فى ذاته » بل كل ما نستطيع ان نفعله هو ان نتصوره بطريقة سلبية صرفة ، من حيث انه يضطرنا الى وضع حد امام دائرة امتداد الذهن البشرى : وكانما هو تذكير مستمر لنا بان « دائرة التجربة » هى غير « دائرة الوجود » او اننا لانستطيع ان نبدا من الظواهر لكى نرقى الى « الاشياء فى ذاتها » فهناك حدود يجب ان يقف عندها العقل العارف وهى حدود الظواهر التى لايتمكن ان ينتقل منها الى « الاشياء فى ذاتها » ([1]) .

لكن ماهو الاصل فى اعتقادنا بوجود « الاشياء فى ذاتها » ؟ لقد ذكر كانط فى «الحساسية الصورية» اننا لاندرك الاشياء الا كما «تظهر» لنا ، وقولنا « تظهر » يقتضى افتراض « وجود » شىء تصدر عنه او تظهر عنه الظواهر التى ندركها الحساسية الصورية ، بمعنى ان وجود الظواهر يشير الى « الاشياء فى ذاتها » كعلة او كمصدر لها .

ويمكن تلخيص راى كانط فى هذه النقطة على النحو التالى :

---

١ ـ انظر :

A - Alquié F., La Nostalgu de l'Etre, Paris, 1950, p. 27.

ب ـ زكريا ابراهيم : مرجع سابق ص ص ١٠٠ ـ ١٠١ مع بعض التصرف .

١ ـ انه الى جانب الظواهر ، وهى وحدها التى تدرك فى التجربة الحسية ، يوجد اشياء ـ فى ـ ذاتها ، او معقولات .

٢ ـ وهذه الاشياء فى ذاتها لايمكن ان تكون موضوعـات لمعرفة العقل .

٣ ـ اننا لانستطيع ان نطبق الصور والمقولات عليها لانه لا قيمـة لهذه الصور وتلك المقولات بعيدا عن الحدوس الحسية .

٤ ـ والأشياء فى ذاتها تصورات سلبية فائدتها منعنا من التطلع الى حدس عقلى ، ولهذا فهى تصورات حدية تحد من انطلاق الذهن الى ماوراء مجاله .

٥ ـ كل ما نستطيع قوله عنها هى ان ثم عالما معقولا لا نملك ان نقرر عنه شيئا اكثر من انه يختلف عن العالم الحسى اختلافا جذريا .

٦ ـ ان الشىء فى ذاتـه ـ نومينا ـ يعد س مجهولـة نفترض وجودها ولانستطيع ان نحيط بها او نعرفها [1] .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : مرجع سابق ص ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ مع بعض التصرف .

## ( ٣ )

## النطق الصــورى

يقول كانط فى كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » تحت عنوان « فى العقل بصورة عامة » ان معرفتنا تبدأ بالحواس ، وتنطلق منها الى الفهم ، وتنتهى الى النطق ([1]) كما يذكر فى نهاية هذه الفقرة ان الفهم اذا كان هو ملكة تحقيق الوحدة بين الظواهر وفقا للقواعد او المقولات ، فان النطق هو ملكة تحقيق الوحدة بين قواعد الفهم او بين مقولاته وفقا للمبادىء . لذلك فان النطق الصورى لاينظر الى الخبرة الحسية ابدا ، او الى اى موضوع ، بل ينظر الى الفهم كى يعطى قبليا ــ وبواسطة المعانى العامة ــ انواعه المعرفية العديدة وحدة تسمى وحدة النطق الصورى ، وهذه الوحدة تختلف اختلافا شديدا عن الوحدة التى نستطيع ان نحققها بواسطة الفهم .

واذا قلنا ان الفهم هو ملكة رد الظواهر الى الوحدة بواسطة القواعد او المقولات ، فيجب ان نقول عن النطق انه ملكة رد مقولات الفهم ، وقواعده الى الوحدة بواسطة المبادىء . فالنطق اذن لايتعلق ابدا مباشرة بالتجربة ولا باى موضوع كان ، وانما يتعلق بالفهم من اجل ان يزود مقولات الفهم بوحدة اكبر ، مختلفة تماما عن الوحدة التى يقدمها الفهم . ويمكن ايجاز خصائص النطق الصورى فيما يلى :

١ ــ انــه موجــه نحــو ماهــو عـــال ومتجــاوز Transcendant اى مايقع خارج التجربة الحسية .

٢ ــ انه ينشد ربطا اشمل ، ووحدة اكبر .

---

(١) حبذنا هنا استخدام مصطلح النطق للدلالة على القوة الثالثة للعقل النظرى الخالص بدلا من استخدام العقل حتى لايختلط الامر على القارىء ، فما النطق الصورى سوى قوة ثالثة تضاف الى قــوة الحساسية الصورية وقوة الفهم الصورى ، وهذا ما قصده كانط بالضبط ، كما اشرنا فى تمهيدات هذا الفصل .

٣ - ان معرفته تتم عن طريق المبادىء لا المقولات .

٤ - وهو يعنى بالفهم واحكامه ومقولاته . وليست له ادنى علاقة بموضوعات الحدوس الحسية او الخبرة الحسية (١) .

النطق الصورى قوة ربط وتوحيد كالفهم الصورى ، بيد انه قوة ربط وتوحيد لا بالنسبة الى الحدوس الحسية وانما بالنسبة الى مقولات الفهم التى هى بدورها تصورات ومعانى . اننا حينما نتحدث عن النطق الصورى باعتباره ملكة المبادىء فاننا نعنى بذلك اننا هنا امام تصورات عامة ليست مستمدة من التجربة ، ولاسبيل الى تطبيقها مباشرة على التجربة ، وكان مهمة « النطق الصورى » هى تحقيق وحدة القواعد او المقولات التى يمدنا بها « الفهم » وذلك بادراجها تحت المبادىء العامة . واذن فالنطق لاينصب عمله مطلقا على التجربة ، ولا على اى موضوع حسى ، بل ان موضوعه هو الفهم نفسه ، ومهمته هى اضفاء وحدة اولية على « المعرفة المتكثرة » التى يمدنا بها الفهم ، عن طريق اللجوء الى بعض المعانى او الافكار . ولئن اتفق العقل مع الفهم فى ان كلا منهما ملكة تاليف او اداة توحيد ، الا ان « الوحدة » التى يمدنا بها النطق من طبيعة اخرى مخالفة تماما «للوحدة» التى يمدنا بها الفهم ، حتى ليصح ان نقول عنها انها «وحدة عقلية » صرفة ، فى حين ان وحدة الفهم هى « وحدة تجربة » . اذ لاشك ان الوحدة المطلقة لكل تجربة ممكنة لايمكن أن تكون هى نفسها عبارة عن تجربة (٢) .

ان النطق الصورى يربط او يوحد بين الظواهر الداخلية محاولا الوصول الى مبداها ومنبعها فيصل الى النفس ، ثم يحاول ان يربط

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص ٢٧٤ ، مع بعض التصرف
(٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ١١١ .

او يوحد بين الظواهر الخارجية ويطلق على هذا الربط اسم العالم او الكون ، ثم يحاول اخيرا ربط النفس بالكون محاولا ايجاد علة لهما فيصل الى الله . يقول ثابت الفندى : ان النطق يميل بطبعه ويفضل استعماله غير المشروع لمقولاته التى لاتصلح الا للظواهر فقط الى ان ينظم كل الظواهر الخارجية فى فكرة واحدة تجمعها وتفسرها هى المادة او العالم ، وان ينظم كل الظواهر الباطنية فى جوهر واحد هو بمثابة المنبع والاصل لها وهو الانا او النفس ، وان ينظم اخيرا سلسلتى الظواهر الخارجية والباطنية معا ( العالم والنفس ) تحت فكرة اخيرة كمبدأ اعلى لكل شىء هو فكرة الله ثم يستطرد قائلا « انه اذا كانت الأفكار الثلاث هكذا وليدة ( ميل طبيعى ) للنطق الصورى فان الميتافيزيقا اذن هى ( ابنته المدلله ) على حد تعبيره ومع ذلك فليست لتلك الافكار اية قيمة موضوعية حيث لاتؤدى الى معرفة وانما تظل وهما واملا [1] . ومن هنا ينجم ثلاثة اوهام هى :

١ ـ وهم علم النفس النظرى الذى يدرس النفس .

٢ ـ وهم علم الطبيعة النظرى الذى يدرس الكون او العالم .

٣ ـ وهم علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله .

وهذا يعنى ان النطق الصورى الذى حاول الربط بمبادىء عقلية بين مقولات الفهم ، والذى لم يستند الى اى اسس حسية . او تجريبية ، انتهى به الامر الى الوصول الى اوهام ثلاثة . ولما كانت الميتافيزيقا تركز ابحاثها على الله والنفس والعالم ، وكانت هذه هى مجرد اوهام عند كانط لعدم توفر الجانب الحسى لها ، فينتج ان كانط يكون قد هدم الميتافيزيقا بمعناها التقليدى .

---

(١) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ ص ص ٢٥٣ / ٢٥٤ .

**نظرة عامة الى نقد كانط للميتافيزيقا :**

اختلف مؤرخو الفلسفة فى الحكم على موقف كانط من الميتافيزيقا ، فذهب البعض الى ان كانط قد اراد من ورائه بيان استحالة قيام اية ميتافيزيقا نظرية ، بينما قال آخرون انه لم يقصد من ورائه الا الى القضاء على الميتافيزيقا ( الدوجماطيقية ) ، بكافة فروعها .

وليس من شك عندنا فى ان كانط لم ينصب نفسه منذ البداية عدوا لكل ميتافيزيقا ، بل هو قد اراد ـ على حد تعبيره ـ ان يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين انفسهم . والخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو انهم حاولوا الامتداد بافكارهم عن النفس، والعالم، والله ، الى ماوراء حدود التجربة ، فاستخدموا تلك الافكار استخداما متعاليا Transcendant غير مشروع .

ان كانط لايزعم عدم وجود موضوعات ميتافيزيقية ، لكنه يقول ان عقلنا لايستطيع ان يدرك كنهها ووجودها . نعم نحن نعرف كيف حاول الكثير من الفلاسفة اقامة صروح ميتافيزيقية شامخة غير مكتفين بالظواهر او الخبرة الحسية التى لاتشقى عليهم ، غير ان المواد التى استعان بها هؤلاء لم تكن تكفى فى نظر كانط الا لاقامة مساكن بشرية متواضعة .

ومن هنا فقد بقى « الوجود » سرا منيعا هيهات لاى عقل بشرى متناه ان يرقى اليه او ان يحيط به ، كما بقيت « الحقيقة اللامشروطة » او المطلق « ارضا مجهولة » لم تستطع اية مغامرة انسانية ان تمتد اليها او ان تجوس خلالها !

ولكن ، أليست هذه النتيجة التى انتهى اليها كانط من كل نقده للعقل النظرى الخالص مجرد نتيجة سلبية محضة ؟ او بعبارة اخرى ، الم يكرس كانط كل جهوده لبيان استحالة الميتافيزيقا باعتبارها علما ، وكان كل مهمة العقل عنده انما تنحصر فى التنكر لذاته والاعتراف بعجزه ؟ .. كل تلك اعتراضات آثارها خصوم الفلسفة الكانطية فى

وجه « نقد العقل النظرى » ، على اعتبار انه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنى الموجود لدى ديكارت وليبنتز وفولف ٠

وقد سبق لنا ان راينا كيف انكر كانط وجود حدس فائق للحس ، وكيف جعل من الفهم والنطق صورتين خاويتين لاتنطويان على اية مادة خاصة بهما ٠ ولكن من المؤكد مع ذلك ان كانط لم يقتصر على الكشف عن اوهام الميتافيزيقا ، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه ، لانه لاحظ انها تستند الى طبيعة العقل البشرى نفسه ، وتقوم على قوانين الروح الانسانية ذاتها ٠ فلم ينظر كانط الى الميتافيزيقا نفسها باعتبارها وهما لابد من القضاء عليه ، بل هو قد اعتبرها ميلا طبيعيا نابعا من صميم تكويننا البشرى ٠ وعلى الرغم من ان كانط قد اكد عجز العقل النظرى عن البرهنة على اهم موضوعات الميتافيزيقا الا وهى النفس ، والعالم ، والله ، الا انه لم يقل بأن فى وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات ٠ ولما كان كانط قد لاحظ ان العقل الذى يستطيع التدليل على خلود النفس ، وخلق العالم ، وجود الله ، يستطيع ايضا التدليل على فناء النفس ، وقدم العالم ، وعدم وجود الله ، فقد آثر ان يكف عن استخدام العقل للبرهنة على القضايا الميتافيزيقية التى تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر ٠ ولكن هذا لم يمنعه من القول بأن افكار العقل افكار اساسية ، وانها تمثل ممكنات هامة ،وانها قد تستحيل الى حقائق ثابتة اذا انضافت اليها قوة أخرى تفتح امامنا السبيل للايمان بها ٠ وبهذا المعنى يكون كانط قد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية لكى يمهد الطريق امام ميتافيزيقا الاعتقاد التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم ٠ وهكذا يكون نقد العقل النظرى مجرد تمهيد ضرورى لنقد العقل العملى الخالص [١] ٠

---

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ ٠

# ثانياً

## « النظرية الاخلاقية عند كانط »

اذا كانت مبادىء العقل النظرى تنظم مسالة المعرفة على أساس أن ما فى الامكان معرفته لابد ان يكون له أساس حسى ، ورأينا فى هذا الصدد أن الميتافيزيقا على الرغم من كل مالها من قيمة باعتبارها ميلا طبيعيا وقفت عاجزة عن وضع احكام اولية تركيبية لانه لا ميدان للتجربة او الخبرة لها ومن ثم توصلنا الى أن المنطق الصورى وهو القوة الثالثة من قوى العقل لم يكن فى امكانه التدليل على الله والنفس والحرية ـ اذا كان ذلك كذلك ـ فان علينا أن نلجا الى العقل العملى الخالص حتى نستطيع ان نجد عنده ماعجزنا عن الحصول عليه لدى النطق الصورى .

ولئن كان كانط قد ربط بأدىء ذى بدء بين الاستعمالين النظرى والعملى للعقل الخالص ، الا انه قد جعل الاول منهما سبيل العلم ، بينما جعل الثانى سبيل الايمان ، ومن ثم نجد كانط يقسم الميتافيزيقا الى قسمين : ميتافيزيقا نظرية هى ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا عملية هى ميتافيزيقا الاخلاق . وهذا يعنى ان ما تناولناه فى كتاب نقد العقل النظرى الخالص هو محاولة الاجابة عن السؤال : « ما الذى يمكننى ان اعرفه ؟ » بينما اصبح السؤال فى نقد العقل العملى الخالص يدور حول « ما الذى يجب على ان افعله ؟ » .

ولقد قدم كانط فلسفته الاخلاقية فى كتابين : الاول هو « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » الذى ظهر عام ١٧٨٥ اى بعد ظهور الطبعة الاونى من كتابة الضخم « نقد العقل النظرى الخالص » باربع سنوات * والثانى

---

★ ظهر لهذا الكتاب ثلاث ترجمات باللغة العربية هى :
١ ـ حكمة حمصى : منشورات دار الشرق بحلب . بدون تاريخ .
٢ ـ عبد الغفار مكاوى : الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٥
٣ ـ محمد فتحى الشنيطى : بيروت ١٩٧٠ . طبعة ثانية ١٩٨٠ .

كتاب « نقد العقل العملى الخالص » الذى ظهر عام ١٧٨٨ ، بحيث يعد كتاب « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » تمهيدا « لكتاب نقد العقل العملى الخالص » .

ويتقسم كتاب تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق الى ثلاثة اقسام ، تحدث كانط فى القسم الاول منها عن الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة او الشائعة بالاخلاق الى المعرفة الفلسفية . ثم انتقل فى القسم الثانى الى الحديث عن الانتقال من الفلسفة الاخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الاخلاق وآخيرا عرض للخطوة الاخيرة من ميتافيزيقا الاخلاق الى نقد العقل العملى الخالص .

كان كانط حريصا على ان يبسط مذهبه الاخلاقى فى هذا الكتاب للقارىء العادى ، لكنه لم ينجح فى ذلك تماما . حقيقة ان الفصل الاول نال قبول القراء ، اذ عرف كانط كيف يعالج افكارا ومشكلات يتعرض لها كل انسان فى كل يوم ، ويحاول ان يحدد موقفه منها ، كما عرف كيف يستشهد لما يقول بأمثله مستقاة من الحياة اليومية التى نحياها جميعا . فلما انتقل الى الفصل الثانى وحاول ان يدعم بعض افكاره دعما فلسفيا ، شق على بعض القراء ان يتابعوه ، ووجدوا فى لغته المعقدة عناءا اى عناء . حتى اذا وصل الى الفصل الثالث والاخير ، وحاول آن يضع يد القارىء على لب مذهبه الاخلاقى ، ونعنى به فكرة الحرية ، استبد الياس باغلب القراء ، واحسوا كانهم يسيرون فى غرفة معتمة كما كان « جوته ) يقول كلما قرا شيئا لكانط (١) .

يبدأ كانط فى الفصل الاول من هذا الكتاب بقوله ان « الارادة الخيرة هى من بين جميع الاشياء التى يمكن تصورها فى هذا العالم

---

(١) كانط : تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوى ، مراجعة عبد الرحمن بدوى ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٠ المقدمة العربية ص.ب .

او حتى خارجه ـ الشىء الوحيد الذى يمكن أن نعده خيرا على الاطلاق، دون أدنى قيد أو شرط » (١) ويمضى كانط قائلا « ان الفهم ،والذكاء، وملكة الحكم وماسواها من مواهب العقل ،اياكان الاسم الذى تتسمى به، أو الشجاعة والتصميم والاصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هى كلها بلا ريب خصائص خيرة خليقة بان يطمح اليها الانسان ، غير ان هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر اذا لم تكن الارادة التى عليها ان تستخدمها والتى يطلق على أخص خواصها من اجل هذا السبب اسم الطبع [ أو الخلق ] ارادة خيرة . ومثل هذا القول ينطبق على هبات الحظ ؛ فالقوة والغنى والشرف ، بل الصحة نفسها والهناء والرضا ، مما درجنا على تسميته بالسعادة قد يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذى قد ينحرف فى اغلب الاحيان فيصير غرورا واختيالا. هذا ان لم تكن ثمة ارادة خيرة ... وهكذا يبدو ان الارادة الخيرة هى الشرط الذى لاغنى عنه لكى يكون الانسان خليقا بالسعادة » (٢) .

كان كانط يرى أن مواهب العقل كالذكاء والفهم وأصالة الحكم ، والشجاعة والتصميم والاصرار على بلوغ الهدف بوصفها مواهب طبيعية ونعم الحظ مثل المال والجاه والسلطة وغيرها ، يرغب الناس فى الحصول عليها والتمتع بها باعتبارها خيرات ، لكن كل هذه المواهب والنعم لايمكن ان تكون « خيرات فى ذاتها » ، لانها تستخدم لفعل الخير او لفعل الشر ؛ فالمال قد ينفق فى الخير ، وقد ينفق فى الشر ، وقد يستخدم الذكاء فى تقدم العلم والانسان ، وقد يستخدم فى دمار البشرية ، والسيطرة على النفس أو رباطة الجاش التى كان الرواقيون

---

(١) انظر :

A — Kant Fondements de le métaphysiques des Moeurs, trad Franc, Par P. Lemaire; paris, p. 19.

(٢) زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مرجع سابق ، ص ١٧٢

(٣) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق . الترجمة العربية للدكتور عبد الغفار مكاوى ص ص ١٧ ـ ١٨ .

يعتبرونها فضيلة من الفضائل ليست خيرا فى ذاتها ، لانها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا ، ولاظهرته فى عيوننا بصورة المخلوق الكريه الذى ننفر منه ونقسو فى الحكم عليه . اما الارادة الخيرة فهى الشىء الوحيد الذى يمكن أن نعتبره « خيرا فى ذاته » ، لانها لاتستمد « خيريتها » من المقاصد التى تحققها ، او الغايات التى تعمل من اجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضرورى لكل « الخلاقية » . وفى حين انه اذا انعدمت الارادة الخيرة من كل عمل اخلاقى ، فانه يصبح عندئذ عديم الصبغة الاخلاقية ، نجد الارادة الخيرة - حتى اذا لم تنجح فى تحقيق ما تريد - تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها فى ذاتها (1) يقول كانط : ان الارادة الخيرة لاتكون خيرة بما تحدثه من اثر او تحرزه من نجاح لا ولا بصلاحيتها للوصول الى هذا الهدف او ذاك ، بل انها تكون كذلك عن طريق فعل الارادة وحده، اى انها خيرة فى ذاتها وانها ، اذا نظرنا اليها فى ذاتها فلابد لنا - بلا وجه للمقارنة - ان نقدرها تقديرا يرتفع بها درجات عن كل ما من شانه ان يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول ايا كان ، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة .

ويستطرد كانط فى عرض رايه الخاص بان الارادة الخيرة وحدها من بين كل الاشياء « خيرة بذاتها » ولاينقص من ذلك او يزيد شيئا كونها نافعة او غير نافعة . يقول كانط : اذا ما شاءت نقمة الاقدار او تقتير طبيعة تتسم بصفات الحموات أن تسلب هذه الارادة كل قدرة على تحقيق اهدافها ، واذا ما عجزت برغم اشق الجهود التى تبذلها عن ادراك اى شىء ، ولم يبق الا الارادة وحدها .. فسوف تلمع بذاتها لمعان اللجوهرة ، مثل شىء يحتفظ فى نفسه بكل قيمته ، فلا المنفعة تستطيع أن تضيف الى هذه القيمة شيئا ، ولا العقم يمكنه أن ينقص منها فى شىء . ولن تزيد المنفعة على ان تكون التغليفة التى تيسر

---

(١)زكريا ابراهيم : مرجع سابق ، ص ١٧٣ .

تداول الجوهرة بين الناس ، او تلفت اليها انظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية ، لا لكى توصى بها العارفين او تحدد قيمة ثمنها (١) .

ان هذا يعنى ان الارادة الخيرة لاتستمد خيريتها مما تصنعه أو تحققه ؛ فهى عالية على جميع آثارها . انها تستمد تلك الخيرية من صميم « نيتها » . ومادامت الارادة خيرة بذاتها لا بعواقبها ، فانه يجب ان نعد « النية » عنصرا جوهريا للاخلاقية .

وحين يبحث كانط عن الشروط الواجب توافرها فى الارادة كى تكون صالحة او خيرة بالمعنى الاخلاقى ، فانه يوجهنا مباشرة نحو فكرة الواجب . تكون الارادة الخيرة هى تلك التى تسير وفق قانون الواجب . كانط يفرق بين « الواجب » من جهة وبين « التلقائية المباشرة » من جهة اخرى ، فيقول ان الانسان الذى يحافظ على حياته ـ مثلا ـ لايعمل بمتقضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . واما حينما يحافظ الانسان على حياته ، حتى حينما يكون فى قرارة نفسه قد عاف الحياة وسئم الوجود ، واصبح يتمنى الموت ، فهنالك وهنالك فقط ـ يكون لمسلكه قيمة اخلاقية (٢) يقول كانط : «أن محافظة الانسان على حياته واجب ، وهى بالاضافة الى هذا امر يشعر كل واحد منا نحوه بميل مباشر ، بيد ان الحرص القلق الذى يخالج معظم الناس على حياتهم ينطوى على قيمة ذاتية ، والقاعدة [ المسلمة ] التى يقوم عليها لاتحتوى على اى مضمون اخلاقى . انهم يحافظون حقا على حياتهم بما يتفق مع الواجب ، ولكنهم لايفعلون ذلك عن شعور بالواجب . وعلى العكس من ذلك حين تسلب المنغصات والسخط اليائس كل طعم للحياة ، وحين يحس التعيس ذو النفس القوية بالغضب على القدر الذى قسم له اكثر من احساسه بالهزيمة او الهوان ، فيتمنى

---

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ١٩ .
(٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ، ٧٥ .

لتفسه الموت ويحافظ مع ذلك على الحياة دون ان يحبها ، لا عن ميل او جزع ، عندئذ تكون مسلمته أو قاعدته ذات مضمون اخلاقى » (١) .

يبعد كانط عن طريقة كل افعال السلوك التى عرف عنها انها منافية للواجب حتى وان كانت نافعة ؛ ذلك لاننا لانملك حتى مجرد السؤال عما اذا كانت قد صدرت عن شعور بالواجب ، طالما اننا نخالف الواجب مخالفة صريحة . كذلك يبعد كانط عن طريقة تلك الافعال التى تطابق الواجب مطابقة حقة ولكن يقبل الناس على ممارستها مدفوعين بدافع المصلحة ويضرب مثالا على ذلك بالتاجر الذى لايرفع السعر على عميله الساذج ، محافظا على سعر ثابت عام للجميع . فالانسان هنا يعامل بامانة ، غير ان هذه المعاملة الامنية لاتكفى فى نظر كانط لكى تجعلنا نحكم على هذا التاجر بانه سلك مسلكا – يتفق مع الواجب ومبادىء الامانة ، ذلك لان مصلحته قد اقتضت ذلك ، ولا تستطيع ان نفترض بانه كان يحمل فى نفسه ميلا مباشرا نحو عملائه او عاطفة معينة جعلته يحس نحوهم بانه لايفضل واحدا منهم على الآخر فى السعر ، ان سلوكه هذا لم يصدر عن واجب ولا عن ميل مباشر او عاطفة ، وانما عن مصلحة ذاتية .

ويرى كانط ان الفعل الذى يتم عن احساس بالواجب والعمل وفقه لايستمد قيمته الاخلاقية من الهدف المرتجى بلوغه ، بل من القاعدة التى تقرر القيام به وفقا لها . كما يرى ان الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون . ومعنى هذا من جهة ان الفعل حينما يصدر عن الواجب ، فان قيمته الخلقية لاتتوقف على النتائج التى يحققها ، او الاهداف التى يبلغها ، او الغايات التى يسعى اليها ، وانما تتوقف على المبدأ او القاعدة التى يستوحيها الفاعل فى ادائه لهذا الواجب . ومن ثم فان القيمة الاخلاقية لاى فعل الى من الافعال انما تكمن فى مبدأ

---

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

الارادة ، بغض النظر عن الغايات التي يمكن ان يحققها مثل هذا الفعل ولهذا يقرر كانط أن صدور الفاعل الاخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية او المحبة لايجعل لفعله ادنى قيمة اخلاقية اللهم الا اذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الارادة الذى ينبغى أن يصدر عنه فى فعله . فالحب نفسه لاينطوى عند كانط على اى قيمة اخلاقية الا اذا كان خاضعا لتوجيه العقل بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو كذلك . هذا يعنى ان الواجب لايستند الى العاطفة او الوجدان أو المنفعة او المصلحة ، كما انه لايقوم على اى تجربة خارجية كانت ام داخلية .

واذا كان الامركذلك فالى اى امر يستند الواجب ؟ انه يستند ويقوم اولا وقبل كل شىء على احترام القانون ومن هنا نفهم قول كانط « بان الواجب هو ضرورة اداء الفعل احتراما للقانون » (١) ان احترام القانون هو الباعث الاخلاقى الوحيد . نعم ان كل ما فى الطبيعة من اشياء يعمل وفقا لقوانين ، ولكن الانسان وحده هو الذى يتمتع بملكة القدرة على التصرف او السلوك وفقا لتصوره للقوانين ، اى وفق بعض المبادىء العقلية . فعلى حين ان الكائنات جميعا تخضع للقوانين فان الانسان وحده من بين هذه الكائنات هو الكائن الناطق الذى يتعقل القانون ، ويعمل وفق مبادىء العقل .

بيد ان كانط يميز بين « الاخلاقية » Moralité والقانونية او الشرعية Légalité ، فيرى ان القانونية تشير الى تصرف الانسان وفق مايقتضيه القانون او الشرع . ولكن من الممكن أن يأتى تصرف الانسان مطابقا للشرع دون ان يكون له اى جدارة اخلاقية . ويضرب كانط

---

(١) انظر فى ذلك :

A — Kant : Fondements de la Métaphysique des Moeurs p. 25.

ب ـ كانط تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

جـ ـ زكريا ابراهيم : كانط او الفلسفة النقدية ، مرجع سابق ، ص ١٢٧

لذلك مثالا بالسرقة : فيقول ان القانون يامرنـا بالمحافظـة على ملكية الآخرين ، ومادام الانسان لايسرق او لايتعدى على أملاك الغير ، فهـو يعمل وفقا للقانون ، ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن بواعث متباينة ( كالخوف من العقاب ، او خشية الله ، أو احترام الراى العام ، او الخوف من تانيب الضمير ، او التعاطف مـع الاشخاص المعتدى على أملاكهم ... الخ ) وفى كل هذه الحالات لايعد الامتناع عن السرقة فعلا اخلاقيا بمعنى الكلمة . واما ذلك الذى يقـول « ان واجبى يقضى على بالا اسرق ، فانا لن اسرق احتراما للواجـب وللعقل » فهذا وحده هو « الفاعل الاخلاقى » الذى يسمى فعله بحق « فعلا أخلاقيا » وأما كل ماعداه ، فانهم انما يصدرون فى افعالهم عن مصلحة أو حساب نفعى أو سـعى وراء اللـذة او رغبـة فى اجتناب الالم ... الخ وتبعا لذلك فان « الجدارة الخلقية » انما هى وقف على ذلك الفاعل الاخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لمجرد احترام القانون الاخلاقى . وبهذا المعنى يمكننا ان نقول انه لكى يصبح المرء « شخصية أخلاقية » فانه ليس يكفى أن يؤدى واجبه ، بل لابد ايضا من أن يكون اداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، اعنى للقانون الاخلاقى باعتباره قانونا كليا أوليا ضروريا ([1]) .

هكذا ينتهى كانط فى الفصـل الاول او القسـم الاول من كتابـه ميتافيزيقا الاخلاق الى بيان كيفية الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة أو الشائعة بالاخلاق الى المعرفة الفلسفية لها ، والتى تمثلت فى الانتقال من التجارب الاخلاقية العديدة الى مبدئها الفلسفى وهو ضرورة العمـل وفق الواجب الذى يتطلب ضرورة القيام بالفعل عن احترام للقـانون الاخلاقى .

لكن السؤال الذى ينبغى أن نوجهه لكانط هو كيف يعرف الانسان ،

---

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ١٧٦ .

ما ينبغى عليه فعله ، كى يكون فعله الارادى خيرا من الوجهة الاخلاقية ، ؟ يجيب كانط ان الامر هنا لايحتاج كبير عناء او اعمال تفكير ، اذ يكفى الانسان العادى ، العديم الخبرة ، العاجز عن مواجهة كل مـا يقع فى الكون من احداث ان يسال نفسه : هل تستطيع ان تريد لمسلمتك ان تصبح قانونا عاما ؟ فاذا كان الجواب بالنفى ، فان المسلمة تكون جديرة بان تطرح جانبا ، اعنى لايمكن ان تكون مسلمة اخلاقية . ويضرب كانط على ذلك مثالا لذلك الذى يعد وعدا كاذبا اى لذلك الذى يعد وعدا بينما يبيت النية على عدم الوفاء به ، فاذا حاول ان يعرف هل الوعـد الكاذب يتفق مع الواجب ام لا فان عليه ان يسال نفسه : هل يرضيـه ان تصبح مسلمته ( التى تجعله يخرج من مازق حرج باللجوء الى وعد كاذب ) قانونا عاما ؟ ( ينطبق عليه كما ينطبق على الآخرين ) وهل يمكنه ان يقول لنفسه يستطيع كل امرىء ان يعد وعدا كاذبا حين يجـد نفسه فى مازق لايعرف وسيلة اخرى للخروج منه ؟ واضح انه لن يستطيع قبول هذا ، لانه لايقبل او يريد قانونا عاما يامر بالكذب » (١) .

وفى الفصل او القسم الثانى من كتابه تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق يذهب كانط فى مواضع متفرقة الى ان الواجب صورى محض ، اى انه تشريع كلى او قاعدة شاملة لاصلة له بتغيرات التجربة ، ولايقوم عـلى اى اعتبار علمى او تجريبى . فيفتح كانط هذا القسم بقوله « لاينبغى ان نستنتج من استخلاص تصورنا عن الواجب من الاستعمال المالوف لعقلنا العملى اننا تناولناه تناول تصور تجريبى » (٢) ويقول فى فقرة ثانية «انه يستحيل استحالة مطلقة ان نجد عن طريق التجربة وبيقين تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الافعال متفق مع الواجب ، على مبادىء اخلاقية وعلى تصور للواجب فحسب » (٣) ويقول فى فقرة

---

(١) انظر تفصيلات هذا المثال ودلالته فى كانط ، تاسيس ميتافيزيقـا الاخلاق ، مرجع سابق ص ص ٣١ ـ ٣٢ .
(٢) نفس المرجع ، ص ٣٩ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠ .

ثالثة « ليس فى مقدور الانسان ان يسىء الى الاخلاق اساءة أبلغ من محاولة استخلاصها من امثلة تجريبية » ([1]) ٠

كما يذكر كانط ان الواجب يتسم علاوة على انه صورى محض بانه منزه عن كل غرض ، وانه يطلب لذاته لا لمنفعة او لبلوغ السعادة او لمصلحة او غير ذلك ، كما انه يتسم اخيرا بانه القاعـدة الاساسية للفعل ، بمعنى انه لاسبيل الى تشييد الواجب على شىء آخر اذ هـو الدعامة او الاساس الذى يعتمد عليه كل تقدير اخلاقى ٠ وهذا يعنى ان كانط كان اعتبر الواجب قانونا اوليا سابقا على كل تصور تجريبى ، وانه يمثل الواقعة الاساسية للعقل العملى الخالص ٠

ذهب كانط الى ان كل شىء فى الطبيعة يخضع لقوانين ، وان الكائن العاقل وحده هو الذى يملك القدرة على السلوك بحسب تصور القوانين ، اى يحسب مبادىء ،وانه وحده هو الذى يملك الارادة لذلك، لانه يملك العقل اللازم لاستنباط الافعال من القوانين ، فليست الارادة سوى عقل عملى ٠ لكن لما كانت الارادة البشرية خاضعة لدوافع حسية معارضة للعقل باعتبار ان الانسان مزيجا من الحس والعقل ، لذا فانها كثيرا ماتجنح لافعال تتعارض مع القانون ٠ ومن هنا كانت الحاجـة ماسة الى اوامر ملزمة تكرهها على اداء ما اعتبره الفعل خيرا ٠ وعلى حين انه لاحاجة بالارادة الالهيـة او الارادة المقدسـة الى مثل هـذه الاوامر لانها خير محض فان الانسان بسبب النقص الذى فيه محتاج لمثل هذه الاوامر ([2]) يقول كانط « وهذا هو السبب فى ان الاوامـر الاخلاقية المطلقة لاتنطبق على الارادة الالهية ولا على الارادة المقدسـة بوجه عام ٠ ان فعل ( يجب ) يكون هنا فى غير مكانة الصحيح ، لان فعل الارادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقا ضروريا مع القانون ٠ لذلك

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤٢ ٠

(٢) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ١٨٠ مع بعض التصرف ٠

كانت الاوامر الاخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للارادة بوجه عام بالنقص الذاتى فى ارادة هذا الكائن العاقل لو ذلك اى فى ارادة الانسان ([1]) ويستطرد كانط قائلا « ان كل الاوامر الاخلاقية تصدر بطريقة شرطية او بطريقة مطلقة » أى انه يضعنا امام نوعين من الاوامر : اوامر شرطية مقيدة ، واوامر قطعية مطلقة ٠

ويمكن التمييز بين الاوامر الشرطية والاوامر القطعية اذا علمنا ان النمط الاول من الاوامر يرتبط بالوسائل ، اى انه يلزمنا باتباع الوسائل حين التطلع الى تحقيق الغايات كان اقول لك « اذا اردت ان تنجح ، فعليك ان تذاكر » او « اذا اردت ان تكسب ثقة الناس ، فقل الصدق دائما » ٠ اما النمط الثانى من الاوامر فهو غير مقيد بشرط، لان مايلزمنا به امر ضرورى فى ذاته كان اقول لك « قل الصدق دائما» او « كن خيراً » هنا لايكون قول الصدق او فعل الخير وسيلة للحصول على شىء ما كائنا ما كان ، بل يكون مجرد سلوك قويم نلتزم فيه اصول القول او نحترم فيه مبادىء الخير ٠ اننا هنا امام قانون اخلاقى عام لاتتم طاعته لما يترتب عليه من نتائج او منافع ، بل لأنه هو القانون ٠

ان الاوامر الشرطية هى مجرد احكام تحليلية تقتضيها دواعى المهارة او الحكمة ، وتقوم على الوسائل ، اما الاوامر المطلقة فهى احكام تركيبية اولية تربط الارادة بالواجب ، وهى مستقلة تماما عن اى تجربة وليست مقيدة بشروط تجريبية او ظروف خارجية او وسائل متفاوته ٠ وبقول آخر فانه بينما يكون الفعل فى الامر الشرطى ليس خيرا الا باعتباره وسيلة للحصول على شىء ما ، فان الفعل فى الامر المطلق يتم تصوره على انه خير فى ذاته ٠

---

(١) كانط : تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ص ص ٥٠ ـ ٥١ ٠

يستعرض كانط بعد ذلك فى الفصل الثانى من كتابه « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » الصيغ الرئيسية للواجب ، حتى يقف على الاوامر المطلقة التى لابد لارادتنا من ان تراعيها فى افعالها وهو يحصر هذه الصيغ فى القواعد الاساسية الثلاث التالية :

**اولا : « اعمل دائما بحيث يكون فى استطاعتك ان تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة » .**

ان هذه القاعدة الاساسية يعتبرها كانط مبدا لسائر القواعد الاخرى ، وهى تعنى ان المحك الاوحد للسلوك الخلقى هو امكان تعميمه من غير تناقض . ويضرب لنا كانط عددا من الامثلة على ذلك (1) : فافرض ان انسانا يحس بالضجر من الحياة ، نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به الى حد الياس ، فطافت بخاطره يوما فكره الانتحار كى يضع حدا لحياته التى تغلب آلامها على مسراتها . لكن المشكلة هنا هى هل يصلح حب الذات قانونا كليا للطبيعة ، السنا نرى انه لو اقرت الطبيعة قانون القضاء على الحياة بواسطة الانتحار لتناقضت مع نفسها لانها تعمل اصلا على المحافظة على البقاء والعمل على تنمية الحياة ؟ ومن ثم يوقعنا تطبيق مبدا حب الذات فى تناقض وعليه فانه لايصلح لان يكون قاعدة عامة او قانونا كليا للطبيعة .

والمثال الثانى يضربه كانط عن رجل اقترض مالا من غيره ووعد برده ، مع علمه فى نفس الوقت بعجزه عن البر بوعده . فهل يكون فى وسع هذا الرجل ان يحيل المبدا الاخلاقى الذى استند اليه فعله

---

(١) انظر فى ذلك :
ا ــ كانط : تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ص ص ٦١ ــ ٦٥
ب ــ زكريا ابراهيم : مرجع سابق ص ص ١٨٤ ــ ١٨٦ .

2) Kant : Fandements de la Métaphysique des Moéurs. trad. Franc, Par P. Le maire P.P. 50 - 52.

الا وهو مبدأ حب الذات او المنفعة الشخصية الى قانون اخلاقى يعممه على الطبيعة ؟ هذا ما يرد عليه كانط بالنفى ؛ لانه لو جاز لكل انسان يجد نفسه ضحية لضائقة مالية ان يقطع على نفسه عهدا وهو يسلم سلفا بأنه لن يستطيع الوفاء به ، لصار الوعد نفسه لغوا فارغا ، ولاصبح التعامل بين الناس فى حكم المستحيل ومن هنا فان تعميم هذا المبدأ يوقعنا فى التناقض ؛ لانه سيجعل من الوعد الكاذب قانونا عاما ، وهو امر يستحيل تحققه .

ويسوق كانط مثالا ثالثا فيقول : لنفرض أن انسانا يملك الكثير من المواهب ، امسك عن تثقيف ذاته وتنمية نفسه وتطوير شخصيته ، وآثر الانصراف الى حياة اللذة ،فهل يستطيع مثل هذا الشخص ان يعمم القاعدة التى استند اليها فى فعله ، بحيث يجعل منها قانونا عاما ؟ وكانط يرد على هذا السؤال بالنفى ، لانه يرى أن هذا التعمم وان كان لايوقعنا هنا فى اى تناقض ، الا انه لايمكن أن يصير قانونا كليا ، لان من الطبيعى للكائن الناطق ان يريد لقواه بالضرورة اكتمال النمو وتمام النماء ، فهو لايملك سوى الافادة من الوسائط الممنوحة من اجل تحقيق غاياته الممكنة .

واخيرا فان كانط يضرب لنا مثلا آخر برجل توفرت له اسباب الحياة الرغيدة ، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون فى حياتهم كفاحا شاقا ( وان كان فى استطاعته ان يمد اليهم يد المساعدة ) ونجده يفكر على هذا النحو : وما شأنى انا بهذا ؟ فليفز كل من السعادة بما تشاء له السماء او بما يشاء هو لنفسه ، فلن اسلبه شيئا او احسده على شىء ؛ لكننى لا اشتهى ان اسهم بشىء فى اسعاد حياته او الوقوف الى جانبه فى اوقات الشدة ! اجل ان مثل هذا اللون من التفكير لو اصبح قانونا طبيعيا فان الجنس البشرى سيواصل بقاءه بغير شك بل لانزاع فى انه سيظل افضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والاحساس ، او دفعة التحمس الى ان يضع بعضها من حين

الى حين موضع التنفيذ ، بينما يعمد الى الخداع كلما واتته الفرصة ، وبيع حقوق الناس والافتئات عليها بوسيلة او باخرى . ومع ان من الممكن تماما ان يكتب البقاء لقانون طبيعى عام يطابق هذه المسلمة فان من المستحيل ان يراد لمثل هذا المبدأ ان يكون صالحا صلاحية قانون طبيعى عام . ذلك ان الارادة التى تقود ذلك ارادة تناقض نفسها فقد يحدث فى كثير من الحالات ان يحتاج مثل هذا الانسان الى حب الآخرين وعطفهم وان يجد نفسه محروما من كل امل فى الحصول على المساعدة التى يتمناها ، اذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعى المنبثق من ارادته ذاتها .

**ثانيا :« اعمل بحيث تعامل الانسانية فى شخصك وفى شخص كل انسان سواك بوصفها دائما وفى نفس الوقت كغاية لا كمجرد وسيلة » .**

ان هذه القاعدة تجعل للواجب مادة او مضمونا من حيث انها تطلب ان يعامل الانسان الآخر كغاية فى ذاته وليس كوسيلة نستخدمها لتحقيق اغراضنا . ويعود كانط الى الامثلة الاربعة السابقة محاولا تطبيق هذه القاعدة عليها ؛ فالشخص الذى يفكر فى الانتحار انما يتصرف فى شخصه كما لو كان مجرد وسيلة للوصول الى حياة سعيدة ، والشخص الذى يعد الآخرين وعودا كاذبة انما يتخذ من الآخرين مجرد وسائل لتحقيق رغباته دون ان يعى ان لهؤلاء الاشخاص حقوقهم باعتبارهم موجودات عاقلة او « غايات فى ذاتها » وكذلك الامر فيما يتعلق بالمثالين الثالث والرابع .

**ثالثا : « اعمل بحيث تكون ارادتك ــ باعتبارك كائنا ناطقا ــ هى الارادة المشرعة الكلية » .**

وهذه القاعدة هى بمثابة مركب يجمع بين القاعدتين السالفتين ، لانها تنص على ضرورة خضوع الانسان للقانون باعتباره هو مشرعه ،

فاراده الكائن العاقل تكون خاضعة للقانون الذى هو من وضعها أصلا ٠ وحينما يقول كانط ان الارادة هى المشرعة العامة للقانون ، فهو يعنى بذلك ان لديها من الاستقلال الذاتى ما يجعل منها ارادة حرة لاتصدر فى كل أفعالنا الا عن طبيعتها العاقلة ٠ ان مصدر الالزام الخلقى ليس صادرا عن سلطة خارجية ، بل هو صادر عن سلطة داخلية تجعل من الارادة مصدر التشريع الخلقى كله (١) ٠

يدور الفصل او القسم الثالث والاخير من كتاب كانط « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » حول مفهوم الحرية وارتباطها بالارادة الخيرة لدى جميع الكائنات العاقلة ، يقول كانط « ان كل كائن لايمكنه أن يفعل فعلا الا تحت تاثير فكرة الحرية ، فهو من وجهة النظر العملية كائن حر حقا ٠٠ وينبغى علينا بالضرورة ان نضيف فكرة الحرية الى كل كائن عاقل ذى ارادة » (٢) ٠

ان الكائن الناطق عند كانط يحيا حياة اخلاقية قوامها مبدأ الواجب ، وهذه الحياة الاخلاقية تتسم بانها بمفردها حياة حقة ، لانها تعلو على مستوى الوجود الطبيعى الحسى ٠٠ ولما كان من المحال أن يكون على الانسان واجب اللهم الا اذا كانت لديه القدرة او الاستطاعة على فعله ، فانه لابد من الربط بين « الواجب » من جهة و « القدرة » أو « الاستطاعة » من جهة اخرى ، والا لما كان فى وسع الانسان ان يحقق الواجب المطلق الذى يمليه عليه عقله ٠ ومن هنا فان « الواجب » هو الذى يسمح لنا بأن نتصور امتلاك الانسان لحرية معقولة تعلو على نطاق الظواهر ، والا لما كان للامر المطلق اى معنى، ولما كان هناك موضع للحديث عن قانون اخلاقى ٠

---

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ص ١٨٦ ــ ١٨٨ مع بعض التصرف
(٢) كانط : تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٧ ــ ١٠٨ ٠

ان الانسان ينتسب الى طبيعتين ، او يتكون على راى ديكارت من جوهرين مختلفين ؛ جوهر يكون جسمه ، وجوهر يكون نفسه ، يخضع الاول للقوانين الطبيعية ، بينما الثانى حر تمام الحرية . نحن على حد تعبير كانط خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ويتحقق فى عالم التجربة (الجسم) لكننا نتعالى على الزمان فى جانبنا العقلى ، وهذا هو ما يجعلنا نشعر باننا غير خاضعين للعلية التجريبية . لاننا نملك وجودا معقولا مفارقا للزمان هو الحرية بعينها . ونحن كثيرا ما نلجأ الى تجاوز الظواهر المحسوسة الخاضعة للزمان بهدف الانتقال الى وجود معقول هو بطبيعته وخواصه مفارق للزمان . وهذا يعنى اننا مجبرون واحرار معا ؛ فنحن مجبرون اذا وضعنا فى اعتبارنا ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلية فى نطاق الزمان ، ونحن احرار اذا وضعنا فى اعتبارنا ذاتنا المعقولة التى تعلو على الزمان وتتجاوزه (1) .

ان الانسان باعتباره شيئا فى ذاته ، لا باعتباره مجرد ظاهرة من الظواهر ، حر مسئول ، لان اختياراته تتم فى عالم مطلق معقول لا يخضع لقيود الزمان ، فالانسان حر لانه ليس مجرد ظاهرة ، وحريته الاخلاقية انما هى عقله نفسه باعتباره عاليا على الطبيعة . وحرية الانسان هذه هى التى تمكننا او تجعلنا قادرين على توجيه ذواتنا فى استقلال تام عن المعطيات الحسية . وبهذا المعنى يكون كانط قد اقام تمييزا حاسما بين مملكة الطبيعة ومملكة الغايات .. بين الضرورة السائدة فى الطبيعة وبين الحرية السائدة فى عالم العقول . بين دائرة العلم ودائرة الاخلاق .

ويؤكد كانط فى كتابه « نقد العقل العملى الخالص » كل الافكار

---

(١) انظر تفصيلات ذلك فى كتاب :

Kant : critique de la Raison pratique. trad Franc. Par picavet, Alcon, 1921 p. 51

التى نادى بها فى كتابه « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق » • ونجد كانط يحاول التاكيد على ان الارادة الكلية المشرعة للقوانين ضرورية لقيام اخلاق الواجب ، محاولا استخلاص تلك الاخلاق بطريقة تصورية بحته دون الاستعانة باى عنصر تجريبى • وهنا نجده ينص ى كتابه « نقد العقل العملى الخالص » على ثلاثة مبادىء رئيسية يعتبرها بمثابة الاركان الاساسية لكل مذهبه الاخلاقى وهى :

**١ـ ان جميع المبادىء العملية التى تعد موضوعا أو مادة لملكة الرغبة ، بوصفه مبدأ محددا للارادة ؛ انما هى مبادىء تجريبية ، ولا تستطيع ان تزودنا باية قوانين عملية •**

Tous Les Principes pratiques qui supposent un objet (matière) de la Faculté de désirer, Comme Principe déterminant de la volonté, Sont empiriques et ne peuvent Fournır du Lois pratique (1).

يعنى كانط بملكة الرغبة تلك القوة التى تعد موضوعا ما مرغوبا فيه • وباعتبار ان موضوعات الرغبة مرغوبا فيها فهى اذن من ثم تعد معطيات تجريبية ، ومن ثم فهى قاصرة عن قهر الارادة المعقولة ، وقاصرة عن الضغط عليها كى تعمل • هذا علاوة على أن ملكات الرغبة عند الناس تختلف باختلاف القوى الحاسة لديهم ، وهذا يجعل العنصر التجريبى غير موضوعى بل ذاتى •

**٢ ـ ان جميع المبادىء العملية المادية ـ من حيث هى كذلك ـ هى من نفس النوع ، لانها تندرج كلها تحت المبدأ العام الداعى لحب الذات وللسعادة الشخصية •**

Tous Les Principes pratiques matérialc sont, Comme tels, d'une

1) Kant : Critique de La Raison Pratique. p. 31.

Seule et meme espèce et se rangent sous Le principe générale de l'amour de soi ou du bonheur personnel. (1).

ومعنى هذا المبدا العام ان القواعد او المبادىء العملية تستند جميعا الى موضوعات خارجية تؤثر على حواسنا ، لا على عقلنا وبالاحرى تدعونا الى اجابة ما يحقق حبنا لذواتنا ويؤكد سعادتنا الشخصية فى العالم الخارجى . ومن ثم فلا يمكن ان نعدها بالمنظور الكانطى قواعد تتصل بالعقل العملى الخالص .

**٣ ــ اذا كان لكائن عاقل ان يتصور هذه المبادىء كقوانين عملية كلية ، فلن يكون فى وسعه ان يتصورها الا باعتبارها مبادىء تحدد الارادة لا بمادتها ، بل بصورتها فقط .**

Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme de lois pratiques universelles il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par La matière, mais Simplement par la Forme (2).

ويتضح من هذا المبدا ان كانط يرفض رفضا كاملا اى تصور تجريبى لقوانين العقل العملى الخالص ، بل هو يفترض انه حتى اذا تصورنا هذه المبادىء على انها قوانين كلية عامة ، فان هذا يرجع الى الصورة لا الى المادة ، بمعنى ان هذا التصور سيصبح صورة خالصة للقوانين لاتخالطه اى مادة .

فاذا قبلنا هذه المبادىء الثلاثة ، كان فى استطاعتنا ان ندرك ان الارادة لابد ان تكون ارادة حرة ، اذ لما كانت المبادىء المحددة للظواهر فى الطبيعة هى نفسها ظواهر ، وبالتالى « موادا » لا صورا ، فقد تعين الا يكون فى الامكان تصور المبدا الصورى باعتباره محددا ،

1) Kant.: Critique de la Raison Pratique, p. 33.

2) Ibid., p. 43.

اللهم الا اذا تصورناه خارجا عن كل سلسلة « علية » اى بوصفه حرا .
واذا افترضنا ان الارادة حرة ، فان علينا ان نبحث عن القانون الذى يستطيع هو وحده ان يحددها ضرورة . والواقع انه لما كانت الحرية متعالية خارجة عن نطاق كل تجربة ، فانه لايمكن ان تحدد بفعل أى مادة حسية ، وبالتالى فانها لايمكن ان تتحدد الا بفعل الصورة الخالصة للقانون . ولما كانت الصورة الخالصة الاولية للقانون هى - بحكم تعريفها - كلية شاملة ، فان فى استطاعتنا ان نصل - عن طريق الاستنباط - الى القانون الاساسى لكل اخلاقية «(١)» الا وهو القانون الذى يقول :

« اعمل بحيث يكون من الممكن دائما ان تكون مسلمة ارادتك فى الوقت ذاته مبدأ لتشريع كلى » .

Agis de telle Sorte que La maxime de la volonté puisse toujours valoir en même temps comme Principe d'une législation universelle (2).

ويسمى كانط هذا القانون بالقانون الاساسى للعقل العملى الخالص Loi Fondamantale de la raison pure pratique ثم يذهب الى ان استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد لجميع القوانين الاخلاقية ، ولجميع الواجبات التى تنطبق على هذه القوانين ، وان الارادة اذا كانت تابعة اى غير مستقلة فانها لاتصلح ابدا لان تكون قاعدة لاى التزام كما انها تكون مناهضة لاخلاقية الارادة .

L'autonomie de la volonté est le principe Unique de toutes les lois morales et des devoires qui y sont confomes. au contraire toute

---

(١) زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص ٢٠٦ .

2) Kant . Critigue de la Raison Pratique, P. 50.

hétéronomie du libre choix non seulement n'est La base d'aucune obligation et à la moralité de la volonté.(1).

يفيض كانط بعد ذلك وفى كتابه نقد العقل العملى الخالص فى الحديث عن مفهوم « الخير » ؛ ذلك المفهوم الذى لم يعرض له كانط الا قليلا جدا فى كتابه « تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق »· ولايوافق كانط على راى اولئك الذين حاولوا استخلاص مفهوم الخير من بعض معطيات التجربة ، ومن ثم رفض ان يكون « الخير » يعنى ماهو « ملائم » او « نافع » بينما يعنى الشر ماهو « غير ملائم » او « ضار » ، ذلك اننا لو اقمنا الاخلاق على مفهوم الحرية ، فاننا لن نتمكن من ربط ، « الواجب » او «الخير » بما هو حسى أو تجريبى ·

وعلى هذا النحو لايكون « الخير » عند كانط سوى مطابقة الارادة للقانون الاخلاقى ، فى حين أن الشر يعنى معارضة الارادة لهذا القانون · علما بان هذه المطابقة وتلك المعارضة صوريان خالصان ، اى انهما يعبران عن توافق النية او عدم توافقها ، دون أن يكون هناك اى مجال للتطبيق المادى ، فان مثل هذه التطبيق انما يعبر عن قانونية الفعل ، بيد انه لايعبر عن اخلاقيته ·

ومادام العالم الحسى هو عالم « ماهو كائن » لا « ما ينبغى ان يكون » ، فقد يكون من التناقض ان نحاول قياس قيمة « الجدارة الخلقية » بالاستناد الى كمية الخير الحقيقى التى يحدثها النشاط الاخلاقى فى صميم العالم الحسى · هذا الى أن العقل العملى لايملك كالعقل النظرى اى حدس خاص به يستطيع عن طريقه أن يطبق مفاهيمه على الواقع الخارجى · وكل ما يملك العقل العملى القيام به هو أن يسائل نفسه : « اترانى أريد حقا بكل ارادتى ان انتمى الى طبيعة يكون فيها الفعل الذى ارغب فى ادائه · قانونا عاما لها ؟ اترانى اقبل

1) Ibid : P. 52.

ان أكون عضوا فى عالم تكون الكذبة التى تفوهت بها جزءا لا يتجزأ من صميم نظامه « الطبيعى ؟ » واذن ، فان فى وسعى ان انظر عمليا الى « طبيعة العالم المحسوس كما لو كانت هى نموذج الطبيعة المعقولة » ، بحيث اتصور تحقق الثانية فى الاولى . ولكن لا حاجة بنا الى القول بان هذا التقريب الذهنى انما هو مجرد تقريب رمزى ليس من شانه سوى ان يسمح لنا بالانتقال من فكرة القانون الى بعض التصميمات العملية . واما من وجهة النظر المعيارية ( بل من وجهة النظر الواقعية أيضا ) ، فاننا لانتحكم الا فى نياتنا فقط ، وبالتالى فاننا لانستطيع ان نخضع الطبيعة لقرارات حريتنا [١] .

يتحدث كانط بعد ذلك عن الخير الاقصى ، ويعده نتاج ميل ضرورى للعقل العمل الخالص ، فكما وحد النطق الصورى فى العقل النظرى المجرد بين الظواهر الخارجية فى العالم والداخلية فى النفس ، ثم وحد بينهما محاولا ايجاد عله لهما فوصل الى الله ، تلك التى عدها كانط من اغاليط العقل النظرى الخالص ، كذلك فان العقل العملى الخالص به نفس الميل الى التوحيد او الربط بين الخير الخلقى اى الفضيلة والخير الطبيعى كاللذات والصحة والخيرات الاخرى المحسوسة والتى نجدها فى التجربة ، ويطلق على نتيجة هذا الربط اسم « الخير الاقصى » . لكن لما كانت مبادىء الفضيلة تتعارض مع مبادىء اللذة او السعادة تعارضا اساسيا وجوهريا ، فان الصلة بينهما تثير فى وجه العقل العملى تناقضا هاما : فهل يمكن للعقل العملى ان يحل هذا التناقض ؟ يجيب كانط بأن العلاقة بين الفضيلة والسعادة لايمكن ان تكون علاقة تحليلية ، فان النسبة القائمة بينهما لايمكن الا ان تكون تركيبية اى علاقة علية ولكننا نعرف ان السعادة لايمكن ان تكون علة للفضيلة ، والا لكانت دعامة

---

١ ـ انظر :

A — Ruyseen : Kant, Paris, Alcan, 1929. p. 223.

ب ـ زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٨ .

الفضيلة مجرد دعامة تجريبية بحتة . فهل تكون الفضيلة اذن هى علة السعادة ؟ هذا لايمكن قبوله لاننا لايمكن ان نتصور امكان قيام علاقة بين فكرة الفضيلة ـ وهى عقلية وبين مفهوم السعادة ـ وهو تجريبى ـ فهل نقول اذن باستحالة تقرير وجود علية فى الحالتين ، وبذلك نكون قد اعترفنا باستحالة حل التناقض الذى نحن بازائه ؟

يجيب كانط اننا نشعر بانه ليس من العدالة فى شىء ان تبقى الفضيلة منفصلة عن السعادة ، وان تناقض العقل العملى انما ينحصر فى اننا نلاحظ من جهة انه لاينبغى للسعادة ان تكون هى الباعثة على فعل الخير لارتباطها بما هو حسى كما ذكرنا ، لكننا نلاحظ من جهة أخرى ايضا ان الفضيلة ليست هى العلة الفاعلية للسعادة ، وكانط يرى ان استحالة حل هذا التناقض انما هو فى الحقيقة مجرد استحالة نظرية . ولكن ليس ما يمنعنا مع ذلك ان نتصور الفضيلة باعتبارها شرطا للسعادة بدون ان نتصور هذه العلاقة بصورة معكوسة اى ان تكون السعادة شرطا للفضيلة . يقول كانط « ان القول بان السعادة تنتج الفضيلة هو قول باطل بصورة مطلقة ، لكن القول بان الفضيلة هى شرط السعادة ، ليس بقول باطل » . وذلك اذا وضعنا فى اعتبارنا ان العلية هنا ليست على غرار العلية القائمة فى عالم الظواهر ، وانما هى علية من نوع آخر تشبه العلية التى تمارسها شخصيتنا المعقولة على شخصيتنا التجريبية (١).

والواقع انه ليس امامنا لرفع تناقض العقل العملى الا ان نفترض وجود خالق عاقل يكون هو علة الارتباط بين الفضيلة والسعادة ، ومن ثم الوصول الى « الخير الاقصى » . وهذا يعنى ان هذا الخالق العاقل هو الذى يوفق بين مملكة الطبيعة [ السعادة ] وبين مملكة الغايات [ الفضيلة ] اى هو الذى يوفق بين الحس والعقل باعتبار ان السعادة

---

(١) انظر فى ذلك :

A. Kant : Critique de la Raison pratique, P.P. 218 - 221.

ب ـ زكريا ابراهيم : مرجع سابق ص ص ٢١٣ ـ ٢١٢ .

حسية والفضيلة عقلية . وكان كانط يعود بنا الى فكرة سبق التوافق Pre - established Harmony التى نادى بها ليبنتز من قبل (١) .

لانه يتساءل هنا من ذا الذى يستطيع أن يحقق ذلك التوافق الاسمى بين الفضيلة والسعادة ، او ذلك الانسجام التام بين الارادات الخيرة والعالم الحسى ان لم يكن هو الله ؟

ان الارتباط بين السعادة والفضيلة تحقيقا للخير الاقصى يفترض وجود الله كخالق عاقل يحقق التناسب والانسجام بينهما ، ويعمل بما لايتعارض مع قانون الارادة الموجودة لدى الكائنات البشرية اى بما يتلاءم مع النية الاخلاقية . كما يفترض من جهة ثانية خلود النفس والتى تمكن الانسان من مواصلة تقدمه اللامحدود او ترقيه اللامتناهى فى عالم آخر ، بمعنى استمراره فى الوجود ، وبقائه الى الابد .

ان فكرة خلود النفس تنجم عن أن الانسان كى يستطيع ان يحقق « الواجب » على أحسن وجه ، فيجب ان تتاح الفرصة امامه لكى يحيا حياة خالدة فى عالم لامتناه يتجاوز حدود حياته الارضية القصيرة المحدودة الاجل . وبمعنى آخر فان بلوغ الفضيلة او القداسة يستلزم استمرار النفس خالدة بعد موت الانسان .

لابد اذن من ان يكون هناك فاعل تتحدد فى شخصه الفضيلة والسعادة اتحادا تاما ، اى لابد من وجود كائن اسمى عال على الحقيقة الحسية ، مع كونه فى الوقت نفسه موجودا عاقلا واخلاقيا معا . وهذا الموجود انما هو الله . فاذا عرفنا ان مبدا الواجب قد اضطرنا من قبل الى التسليم بوجود الحرية ، باعتبارها مسلمة ضرورية لقيام

---

(١) انظر تفصيلات ذلك فى كتاب :
ليبنتز ، فيلسوف الذرة الروحية مع ترجمة كتابه المونا دولوجيا للمؤلف ، وانظر ايضا الفصل الذى عقدناه عن ليبنتز فى هذا الكتاب.

« الاخلاقية » امكننا الآن ان نقول ان للعقل العملى ثلاث مسلمات هى الحرية ، والخلود ، والله .

ان خلود النفس هو المسلمة الضرورية التى لابد من افتراضها اذا اريد للارادة البشرية ان تحقق القانون تحقيقا كاملا غير منقوص ، واما وجود الله ، فهو مسلمة ضرورية لامكان التوفيق بين الطبيعة والحرية او بين السعادة والفضيلة ، والعقل العملى يؤمن بالحرية والخلود والله، على الرغم من عجز العقل النظرى الخالص عن البرهنة على هذه المسلمات الثلاث (١) . انها مسلمات نعتقدها او نؤمن بها ايمانا .

---

(٢) انظر :

A — Kand : Critique de la Raison Pratique P.P. 222 - 240.

ب — زكريا ابراهيم ، مرجع سابق ص.ص ، ٢١٢ — ٢١٥ .

# الفصل السابع

# هيجل
# والفلسفة الجدلية

# هيجــل
## والفلســفة الجدليــة

وصلت الروح الألمانية الى ذروتها فى فلسفة هيجل كماوصلت بالتالى فلسفة السياسة المثالية الى القمة فى تفكير هذا الفيلسوف • ولقد فاقت عبقرية هيجل الفذة كانط وفيشتة عمقا وعرضا ، ولقد اتفق العبـاقرة الثــلاثة على أنه يجب تلمس المبــادىء السياسية من خلال النســق الفلسـفى ، فما السياسة الا جزء من الفلسـفة[1] •

١ ـ نسق هيجل الفلسفى :

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف المانيا العظيم بعد كانط فى اعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية المطلقة • والواقع أن هيجل أعطانا كمــا يقول رايت «نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما»[2] للعالم وللوجود ولكن هذا النســق الهيجلى اتســم ولايزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رســل «أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبه الكاملة[3] ويضيف بأنه «أصعب فيلســوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة[4] «ولعل السبب فى هذا راجع الى كتابات هيجل فهى مركزة ؛ ومدققه . ومتقلة بالمعانى . ونادرا م يقول م يعنيه

---

(*) هيجل : Georg - Wilhelm Hegel فيلسوف المانى عاش ما بين عامى ١٧٧٠ ـ ١٨٣١ ، أهم مؤلفاته فينومينولوجيا الروح ، موسوعة العلوم الفلسفية •

1. Dunning : Political theories - Book III. p. 316.
2. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316.
3. Russell, B., : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 775.
4. Ibid.

أو يعنى ما يبدو أنه يقول»[٥] وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيجلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات»[5] .

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت الى هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه : فلقد أتت هيجل من كانت فكرة أن العقل أولى فى الأهمية وأن العقول الشخصية ليست الا أجزاء من العقل العالمى . وأتته من أسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست الا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع الى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هى العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق عن العالم المتعالى للروح . والثانية هى أن العالم المادى يرجع الى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح ولقد أضاف هيجل الى هذه الأفكار التى أتته من كانت واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلى «أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة، ثالثا : فلسفة الروح»[٦] ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول ان هذا النسق ينقسم الى ثلاثة أقسام «الأول : هو المنطق وينقسم الى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة،والثانى : فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح

---

(٥) ايكن : ترجمة فؤاد زكريا ، عصر الايديولوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

5. Encyclopaedia Britannica, Volume II, p. 361.
6. Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

ويقوم المنطق الهيجلى على الجدل ؛ والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجدل كما كان الأمر عند الاغريق ؛ وانما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات . فهو اذن «كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى نجدها فى الواقــع»[18] ويتكون الجــدل الهيجلى من «الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منها Synthesis»[19] . ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجــدل ما هو الا المنطق اذ أننا نجد الجدل ونلتقى به فى البناء الهيجلى كله وفى نسقه الفلسفى برمته ولكنه يتسم فى كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعته نوعية خاصة،فهو فى فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصه تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التى نجده بها فى فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قد أن منطق هيجل ينقسم الى ثلاثة مذاهب . الاول هــو مذهب الوجود . والثانى هو مذهب الماهية ؛ والثالث مذهب الفكرة الشاملة . وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذى يمثل الضلع الاول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائما فى حالة ايجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر . وأمام الوجود يقوم اللاوجود ؛ ولابد طبقا لمذهب هيجل من أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى . هــذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل «ان حقيقة الوجود واللا وجود هى فى وحدة الاثنين ؛ وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة»[20] .

---

18. Findlay, J. N. : Hegel Are - examination. ch. III. p. 95.
19. Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.
20. Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره في ثلاثة أقسام تؤخذ في بحث منفصل تحليلاً علمياً . مقولته الأولى هو الكيف ومقولته الثانية هو الكم ومقولته الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الموجود بفضلها شكلاً معيناً بعينه لأنه بدونها يكون وجود محض خلو من أي تعيين . ولكن وطبق للجدل الهيجلي يقودنا الفكر الى مقولة ثانيه تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم.ومقولة الكم هذه هي المتوسط الذي نصل عن طريقه الى المقولة الثالثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما ، والانتقال من الكيف الى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وانما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية.فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء الى ثلج فجأة وبلا مقدمات أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقــول هيجل «كم كيفي»[٢١] وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعني أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقي عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظريه السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء . لكي يصل الى ماهية الأشياء والى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل الى مذهب الماهية . والماهية عند هيجل أقوى وأعمق. يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجــــود يتعمق في ذاته»[٢٢] .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة«كل شيء ينطبق على ذاته فـ أ هي أ،وبالسلب «أ»لايمكن أن تكون في نفس الوقت«أ»ولا «أ»؛وهذه المسلمة بالرغم من

---

21. Ibid : p. 201.
22. Ibid : p. 206.

كونه قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانون للفهم المجرد»(٢٣) ولايمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل الى المقولة المقابلة وهى مقولة الاختلاف.وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه «لايوجد شيئان يشبهان بعضهما البعض تمام المشابهة»(٢٤) ولكن طبقا للجدل الهيجلى نفسه لايقف الفكر عند هاتين المقولتين،بل يجب أن يجمعهما فى وحـدة تعطيهما حقيقتهما . وهـذه الوحدة يسميها هيجل بالأسـاس Ground والأسـاس يقـول هيجل «هـو وحـدة الذاتية والاختلاف»(٢٥) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشىء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذى يقوم عليه باستمرار بغض النظـر عن تطابق الشىء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) •

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوفها أو هو الايجاب الذى دخله السلب كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة ، فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى نصدفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفـكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة : كما أنه أساس المعـرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة •

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ — أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل

---

23. Ibid : p. 213.
24. Ibid : p. 216.
25. Ibid : p. 224.

التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وانما هى درجات متصلة أوثق الاتصال ومرتبطة أقوى ارتباط .

٢ ـ ان الفكر لا يستطيع أن يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة . وانما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ ـ ان التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العمل .

٤ ـ المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها : لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ ـ فى كل العمليات الهيجلية «نجد التناقض واضحا وضوحا تاما»[٣٦] ، فالتناقض أساس الديالكتيك والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا الى الحركة والانتقال من فكرة الى أخرى .

**ثانيا ـ فلسفة الطبيعة عند هيجل :**

ان الفكرة التى بحثناها ونحن بازاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة ، أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود الى ذاتها وتسحب-

---

26 Findlay J. N. Hegel, Are - examination. ch. iii, p. 63.

ثالثا ـ فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والاخير من فلسفة هيجل الا وهو فلسفة الروح. وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الامر ماهى كما يقول هوفدنج الا «فلسفة للروح من البداية للنهاية : فهذه الفلسفة ماهى الا محاولة تجعل علم الروح علم مطلق»[٣٥] اذ أن هيجل يقرر بأن «كل شىء روح والروح هى كل شىء»[٣٦] .

الفكرة بعد أن كانت مجـــرده فكرة محضة فى المنطق . وبعـــد أن تخرجت على شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفى نهاية المطف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والاطلاق .

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الاخــــير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقفية التى تقع فى متناول الانسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والاخلاق والفلسفة : ويقسم هذا الجزء أيضا الى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للافراد : ونقيض الروح الذاتيه هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للاشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخـــلاق الموضوعية أو الاجتماعيه . والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل الى ثلاثة أقســـام هى : الانثروبولوجية والفينـــومنولوجيـــا وعـــلم النفس

---

35. Hoffding : A history of Modern philosophy. Volume 11. ch. iii, p. 184.

36. Ibid : p. 185.

«والأنثروبولوجية تعالج النفس فى حاله اتحادها بالجسم • وتناقش علاقة النفس بالجوامد . وأجناس الانسنية واختلاف الاعمار ••• أما علم النفس فهو يعالج الاشياء المختلفة للحيـاة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والارادة»[٣٧] •

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو . أجمل أجزاء فلسفة هيجل[٣٨] كما يقول رايت ، ويقسمه الى ثلاثة أجزاء هى :

أ ـ فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل: بأن تكون انسانا وأن تحترم الآخرين كانسانيين[٣٩] ويقسم هيجل هذا الجزىء الى ثلاثة أقسام هى ١ ـ الملكية : فكل انسان له الحق فى أن يمتلك أشياء • ٢ـ التعاقد الذى يحمى الافراد . ٣ ـ الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الاخرين ، هذا ويقرر هذا ويقرر بأن : فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية للتاريخية للدولة ككل»[٤٠]

ب ـ الأخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الاولى وهى تعالج «أ ـ حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته الى الخارج ••• ب ـ المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ••• جـ ـ والله باعتباره الغاية النهائية للارادة»[٤١] •

---

37. Encyclopaedia Britiunica, Volume II. p. 383.
38. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 339.
39. Hegel : The philosophy of right (Great book 40) para 159. p. 58.
40. Ibid : 157, p. 57.
41. Ibid : 157, p. 30.

جـ ـ الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية ، ويقسمه هيجل الى ثلاثة أقسام هى:
١ ـ الاسرة وهى المؤسسة الاجتماعية الاولى وهى ليست حسية أو تعاقدية وانما هى «وحدة أخلاقية»[٤٢] وتقوم الاسرة على دعائم ثلاث وهى «الزواج ... الملكية ... وتعليم الاطفال»[٤٣] ويقوم كنقيض للاسرة الاطروحة الاولى المجتمع الاولى أو المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٢ ـ والدولة هى الفكرة المركبة والوحدة الاعلى للاسرة والمجتمع المتحضر «فهى غايتهما وحقيقتهما»[٤٤] وتمثل حقيقة الفكرة الاخلاقية[٤٥] ؛ ولقد أعطى هيجل الدولة أرفع اعتبار[٤٦] . فى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أي شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة الي فلسفات التاريخ وذهب فيه الى أن هناك مراحل أربعة ، الاولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الاغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والاخيرة مرحلة العالم الالمانى .. ويبدأ هيجل فلسفته بدراسة الصين فيقول : وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ[٤٧] .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقي لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الاغريق ثم لكى تصبح أكثر

42. Wright : A history of modern philosophy. ch. xii. para 1. p. 116.
43. Hegel : The philosophy of right (Great Book) para 159, p. 58.
44. Ibid : para 157, p. 57.
45. Ibid : para 157, p. 80.
46. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. para 1, p. 116.
47. Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. para 1, p. 116.

تحديدا وتخلصا من الآلهه عند الرومان - وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الالمان وهى تمثل الروح الالمانية روح العالم الجديد(٤٨) .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ماهو الا عملية تقدم وتحقق للروح(٤٩) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع المصالح المشترك للدولة(٥٠) . ومن ثم فيجب أن تنصهر الارادات الفردية فى ثنايا الدولة أو يجب على الارادات الفردية أن تعمل داخل اطارها(٥١) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية :

أ ــ الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى(٥٢) .

ب ــ الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين ؛ ويرى هيجل ، أن واجب فلسفة الدين هو ايجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى»(٥٣) .

---

48. Ibid : para ix; p. 341.
49. Ibid : Introduction, p. 16.
50. Ibid : Introduction, p. 24.

(٥١) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الالمان . الفصل الخامس ص ٦ .

52. Lowith; K. : From Hegel to Nietzeeche. para I, p. 36.
53. Hoffding H. : A history of modern philosophy. Volume II. ch. III. p. 189.

وآرائه ، ولاعرو فى هذا فلقد كتب يقول « لقد كتبت فلسفتى بدمى »
وهو يقصد بذلك أنه كتبها بنبض حياته بشكل ما فيها من عينية
وخصوصية • والواقع أن كتابات كيركجارد لم تكن فى الحقيقة غير
خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه وحياته ،
وترجمة لمأساته الشخصية فى صميمها • وهذا الاتجاه الذى قد لا يكون
أكثر من واقعة بسيطة خالصة ، قد أصبح فى نظر كيركجارد الصورة
التى لا بد منها لكل فلسفة حقة ، لانه يرى أن الفكر لا تكون له قيمة
الا بمقدار ما اذا انبثق من الوجود نفسه . واستغرق الحياة باكملها ،
وقبل كل المخاطر التى تنشأ عن هذا الاستغراق ، فالفلسفة عنده لا يمكن
ان تكون الا فكرا يتشكل فى الهم والقلق عبر تقلبات الوجود الفردى ،
ولا تكون لها قيمة أبدا الا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها •

والحق أن الفلسفات الوجودية اللاحقة على كيركجارد قد تأثرت
بهذا الاتجاه أيما تأثر ، حينما رأت أن الفلسفة هى اولا تجربة ، واذا
كان هيدجر وسارتر يريدان اقامة انطولوجيا على هذه التجربة فانها
( أى التجربة ) تظل دائما الاساس الذى لا بد منه للنظر الفلسفى ،
وحتى بالنسبة لكارل ياسبرز ليست الفلسفة بمعناها المحدد عنده غير
هذه التجربة ذاتها ، بأشد ما فيها من عنصر فردى وعينى •

والواقع أنه حينما توفى سورين كيركجارد فى عام ١٨٥٥ لم
يكن لاحد أن يتنبأ بأن تبقى أعماله ، وان تنفذ لكى تحتل مكانا مرموقا
وسط التراث الوجودى الكبير ، فهى قد كتبت باللغة الدانماركية وهى
لغة لا تعرف الا نادرا جدا خارج الدانمارك ، كما أنه هو نفسه لم
يكن مشهورا تماما خارج بلده ، وفى داخلها تعزى شهرته لا الى كتاباته
وأعماله الفلسفية ذاتها ، ولا الى موقفه الوجودى الذى يؤكد على الذات

والباطن المشخص لهذا الانسان أو ذاك ، ولكن بسبب هجومه العنيف على الكنيسة التى أحالت الايمان الى موضوع يمكن فهمه واستيعابه عقليا بدلا من أن يكون نوعا من المخاطرة والقفز فى الهاوية من قبل ذات تدرجت فى مدارج الحياة مبتدئة بالمدرج الحسى ، مارة بالمدرج الاخلاقى ، ومنتهية بالمدرج الدينى · كان كيركجارد يريد أن يجعل مسالة الايمان مسالة شخصية بحتة تقوم بين باطن انسان وبين اله حى متعالى ، وذلك دون أية وساطة من البابا أو رجال الكنيسة،ولعل هذا هو الذى جعل باحثا ممتازا مثل ماكوارى يقرر « أن وجودية كيركجارد لا تنفصل حقيقة عن البروتستانتية ، وذلك رغم هجومه العنيف على مارتن لوثر » (١) ·

لكن اليوم وبعد مرور أكثر من مائة وعشرين عاما على وفاته ، نستطيع أن نقول ، بان كيركجارد كان « واحدا من اعظم الفلاسفة واللاهوتيين ، ان لم نقل أنه أعظم مفكر فى يومنا هذا نفسه ، لقد أدى نفاذ تأثيره على الفكر الفلسفى والدينى المعاصر ، الى أن يرينا أن الفلسفة يجب أن يكون لها مغزى خاصا لكل فرد منا فى لحظته الراهنة » (٢) بل ان هناك من يرى أن نفاذ تأثيره لم يقتصر على الجانب اللاهوتى وحده · وانما امتد لكى يشمل فلسفات أخرى ذات طابع الحادى فى الصميم · يقول روبرتس « ان تأثير كيركجارد امتد لا الى الدائرة اللاهوتية فحسب · بل الى الفلاسفة الوجوديين الذين يمثلون الطابع

---

(1) Macquarrie, j. : Existentialism p. 7

(2) Roubiczek, p. : Existentialism foı and against p. 55

# الفصل الثامن

# كيركجــــــارد

## مؤسس الفلسفة الوجوديـة



## كيركجارد : حياته ومؤلفاته

### ا ـ حياته

في اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ ولد سورين كيركجارد من أب في السادسة والخمسين وأم في الخامسة والاربعين ، وجاء ميلاده في وقت انقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالي الشامل الذى حدث في كوبنهاجن مسقط رأسه • وكان أبوه الذى شعر بذنب دفين في أعماقه نتيجة تطاوله ذات مرة على الله ـ كان ـ يعتقد بأن عقابا سيحل في ثروته لامحالة ،لكن بعد ان افلتت ثروته من الخراب ظن أن عقابا ما سيحل بابنه « سورين » • ولقد رباه ـ خلاف اخوته الاخـــرين ـ تربية دينية قوية ، تسير على درب من المسيحية البروتستانتية التى تلبس الواجب ثوبا دراميا عنيفا ، وتصور الخطيئة حملا ثقيلا مروعا• كسف الاب للابن ـ وهو لايزال صبيا ـ عن مضمون هذه الرســـالة المؤلمة التى قدر لسورين أن يحملها في جنبات وجدانه ، وفي صميم فؤاده ، وهي أن الابن ( سورين ) يجب أن يعاقب على جريمة أبية ، وأن يحمل عنه جزاء تطاوله على الله • في هذا الجو الكئيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة ،كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كان لها أكبر الاثر على حياته ، واصطبغت بها كل مؤلفاته ألا وهي الكآبة والجدل والخيال •

حاول كيركجارد وهو في سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الخيالي الكئيب الذى ورثه عن أبيه ، فثار على الحياة الروحية ،

واقبل بكل قوة على نقيضها : على حياة اللهو والشره والشهوات والملذات، فاهمل دراسته ، واتخذ من «دون جوان» مثله الاعلى وهو الذى يرفع شعارات « تمتع بالحاضر » و « تلذذ بكل ما هو حسى » و « أقبل على كل ما هو سار فى الاشياء ، وارفض ما هو غير سار منها » وفى هذا النوع من الحياة الذى أسماه كيركجارد فيما بعد بالمدرج الحسى (١) ، لا يتخذ الانسان قرارا ، ولا يعترف بواجب ، بل انه ينظر الى الواجب على أنه خاضع للذة، فالمدرج الحسي يفتقر الىالاختيار بالمعنى الدقيق ، وذلك لان الانسان الذى يحب الجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ينساق مع التيار على غير هدى ، فيصبح عبدا لشهواته ، اسيرا لملذاته ولا يصبح كائنا مختارا بمعنى الكلمة ، وبفقده لهذا الاختيار يفقد ذاته « اذ الاختيار ، هو الوسيلة الوحيدة التى يحصل بها الانسان على ذاتيته »(٢) ٠

ولعل سبب عدم مقدرة الذات فى هذا المدرج الحسى على الاختيار بالمعنى الدقيق يرجع الى أن الذات فى هذه المعرفة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل هى علاقة تتمثل فى عدد من المتقابلات المكونة للذات مثل : النهائى واللانهائى ، الزمانى والابدى ، الحرية والضرورة ٠ وفى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها

---

(١) انظر الفصل الخاص بمدارج الحياة عند كيركجارد فى هذا الكتاب ٠

(2) Croxall; T. R: Kierkegaard Studies, London 1956, P. 14.

علاقة بين متقابلات ، ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى هذه المرحلة الحسية ما يسمى بالاختيار بمعنى الكلمة ٠

ان انسان المدرج الحسى يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث الخارجية وتحت رحمة الحظ والقدر ٠ ولما كان الانسان يبحث فى هذا المستوى عن الاجابة خارج ذاته ـ اذ هو لا يعرف بعد ذاته معرفة صحيحة كما قلنا ـ فانه لايستطيع أن يتحمل وجوده فى الحاضر ٠٠ انه يتجه الى ما ض غير واقعى ، أو مستقبل مستحيل أو يهرب من الخواء ، فينشغل بأعمال مرهقة ، أو بملذات محمومة ٠ لكن هذا لا يتأدى به الى حل مشكلته ٠٠ ان علاجة الحقيقى يتطلب منه أن يوجد بين ما هو زمانى وبين ما هو أبدى ، وهذا هو ما يمكن وصفه « بايجاد مغزى دائم للحظة الراهنة »(١) وهو قول يعادل قولنا بتعميق معرفة الانسان لذاته ، اذ الانسان وحدة من الزمانية والابدية ٠

ما هنا يتبين « سورين » أن الانخراط فى الحياة الحسية ، والانغماس فى الشهوات والاقبال على اللذات ، جعلته يفقد ذاته ، ويقضى على اخيتاراته ، ومع ذلك لم تخلصه من كآبته ، بل زادته كآبة وقلقا

بل يذكر سورين كيركجارد فى يومياته أن سعادته فى المدرج الحسى كانت سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاما عميقة ، وكآبة دفينة (٢) يقول سورين كيركجارد « لقد ولدت كهلا حين أتيت الى الوجود ، ولكن

---

(1) Roberts; D E. ; Existentialism and Religious Belief New York 1959. P. 67.

(2) Lowrie, W. : Kierkegaard, New York, oxford univrsity press, 1938 P. 46.

يعزى الى الفضل فى اخفاء أحزانى بسعادة ظاهرة » (١) ها هنا ينتقل سورين كيركجارد من المدرج الحسى المادى الى المدرج الاخلاقى عله يجد فيه علاجا لحالته • وفى هذه المرحلة يتبين سورين كيركجارد أن الاخلاق لاغنى عنها لاننا لا نستطيع بدونها أن نحقق معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة • وبسبب حاجتنا الى مثل هذه المعرفـة فان الاخلاق لاتعنى ببساطة أمرا بأن تطيع القانون الاخلاقى ٠٠انها تتطلب مشاركة شخصية ، فكل فرد منا يعلم تماما خطورة اطاعة القواعـد الاخلاقية من أجل هذه القواعد ذاتها ٠٠ ومن ثم فلكى نفهم الاخلاق فيجب أن ننظر اليها من خلال تطبيق « منهج ذاتى » • والقـانون الاخلاقى عنده يتسم بالاطلاق لا بالنسبية ، فنحن قد لانهتم بالقانون الاخلاقى أو قد لا نطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل خلاف هذا القانون ٠٠ اننا نشعر بان الخطيئة هى الخطيئة حتى اذا انكرناها ، والواقع أن سورين كيركجارد كان يرى أن كون الاخلاق مطلقة وليست نسبية انما يرجع أساسـا الى رسوخها فى الانسـان رسـوخا كبيرا لدرجة أنها تعتبر خاصية أساسية لطبيعته الحقـة ، اذ الذات الانسانية ذات أخلاقية Ethical Self فى صميمها (٢) •

لكن سرعان ما يتبين سورين كيركجارد أن المتطلبات المثاليـة للاخلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لا تبعث « حياة جديدة » بينما الايمان بالحقيقة ٠٠ حقيقة الحياة الجديدة بدلا من أن يرتكز فقـط

---

(1) Kierkegaard; S. : The journals of S. Kierkegaard New York, oxford university press 1938 No 782.

(2) Roubiczek, P: Existentialism for and against p. 65.

على المثاليات ٠ان الاخلاق بتعميقها للوعى الانسانى بالصراع الاخلاقى ، يمكن أن تمهد الجو للخلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص ٠ ان المعاناة هى التى تدفع الشاب الى طلب الدين ،فالوجود اصبح لا يعنى شيئا بالمرة بالنسبة اليه ، ومن ثم نجــده يتســاءل : منْ انا ؟ وكيف أتيت الى هذا العــالم ؟ ولماذا لم تتم استشــارتى ؟ واذا كنت منساقا لان أشارك العالم فاين الموجه لى ؟ واذا لم يكن ثمــة موجه أو مرشد فاين يجب أن ادع شكواى ؟ هل أنا مذنب ام غــير مذنب ؟ ان الحل لاياتى اليه فى ضوء الايمان بالله وحسب ، ذلــك الايمان الذى يأتى للانسان حينما يتوقف عن محاولة الفهم ، وحينما يتوقف عن استخدام عقله ، وحينما يفقد العالم ، ويفقد سعادته الحسية، ثم حينما يسمو بحريته فوق الخضوع للموضوعات والنتائج المتناهية ٠٠ اذ فعل ذلك فان كل ما ضاع منه سيعود مضاعفا (١) وها هنا يكون سورين كيركجارد قد دخل محراب المدرج الثالث والاخير وهو المدرج الدينى ولقد حدث ذلك له حين دهمته لحظات وجد صوفى فى التاسـع عشر من مايو عام ١٨٣٨ ٠

وفى ليلة الثامن والتاسع من اغسطس عام ١٨٣٨ توفى أبوه ، وفسر سورين كيركجارد موت أبيه بقوله : « لقد توفى أبى قبل أن يتم العقاب حبا لى ، وذلك حتى أتحمل وحدى العقاب » ٠٠ لقد توفى الاب فداءا لابنه ، وقبل أن يواجه المحكمة الالهية ٠٠ قبل أن يتم العقاب ، حتى لا ينسى الابن رسالته ، ويفى بالتزامه نحو أبيه وربه ٠ هاهنا يعود كيركجارد الى دراساته اللاهوتية بعد ان أهملها أمدا طويلا ، وفى

---

(1) Kierkegaard, S; Repitition, Prirlcton 1947; P. 114

الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق فى شهادة علم اللاهوت التى تؤهله لان يكون راعيا دينيا ٠

وكان سورين كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١، واختار تحت رغبة ابيه كلية اللاهوت ، الا أنه كرس نفسه بالاضافة الى دراسته اللاهوتية لدراسة التاريخ والادب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة زهاء عشر سنوات (١) حيث تفتقت فيها أيضا ملكات الشعر والفن التى ظهرت واضحة فى كتاباته الاولى ٠

وثمة حدث جلل فى حياة سورين كيركجارد كان له أبلغ الاثر واعظمه على فكره وفلسفته ، ألا وهو خطبته لريجينا اولسن Regine Olsen ٠فلقد احب كيركجارد ريجينا اولسن حبا ملك عليه كل مشاعره ، وتقدم لخطبتها وتم له ما اراد ، لكنه سرعان ماوجد نفسه فريسة لوساوس لاتنتهى ، فهل يحق لانسان مكتئب مثله يحمل سرا كسر ابيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة ؟ أضف الى ذلك أن هذا الزواج لايتفق مع رسالته الدينية من حيث أنه راى عدم امكان تحقيق رسالته الدينية هذه فى حياة زوجية عادية ٠ ومن ثم كان على كيركجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل ٠ فلقد امتحن الله ابراهيم فأمره بذبح ابنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا ان الله لن يفقده وحيده ، وبالفعل أمده الله بكبش ليقدمه قربانا عوضا عن ابنه ، فتضاعفت سعادة ابراهيم ، وكذلك الحال فى قصة أيوب عندما امتحنه الله فى ماله وصحته ، فلما امتثل أيوب لارادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده ٠

---

(1) Reinhardt, K. F. : The existentialist Revolt New York 1967, P. 25

وحينما كانت العلاقات بينه وبين ريجينا على توتر شديد نوقشت الرسالة التى قدمها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدانمركية، على خلاف رسائل معاصريه المحررة باللاتينية • وبعد أن فسخ الخطبة غادر الدانمرك وسافر الى برلين حيث تابع محاضرات « شلنج » فى الجامعة ،.والقلق واليأس والآلام تغمره ، فينهمك فى العمل فرارا من حزنه ، وتزرع فى نفسه آمالا عجيبة •• أنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف ، ودعا كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسـم « التكرار » وتحدث عنه فى كتيب بهذا الاسم ظهر فى السابع من اكتوبر عام ١٨٤٣ عند عودته من المانيا ، وفى نفس العام ظهر كتاب آخر له يعالج نفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » وفى هذين المؤلفين يبحث كيركجارد عن معنى هذه التجربة ، وعن مدى امكانها فى ضوء تمزقه بين حبه لريجينا وتمسكه برسالة الهية ، حتى علم بما لم يتوقعة قط ، وهو زواج ريجينا من معلمها فريتس شليجل F, Schlegel فانفجر فى ثوره ضدالمرأةعامة وصورها أشنعتصويروهى لم تولد للحب الخالدبل للحبالمادى• ماهنايتقلب التكرار عنده الى تكرار روحى،وهاهنايدرك أنهكان مخطئا عندما ظن أن ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرارَ ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية بها يستعيد الانسان ذاته المفككة • وفى هذه الحالة يعبر كيركجارد عما يشعر به من تكرار فيقول : « أنا أكون نفسى مرة ثانية » هذه النفس التى لا يمكن لاى فرد آخر ان ينحنى ليلتقطها لو رقدت فى الطريق ، أنا أملكها الان مرة ثانية ، وقد التام الشق الذى كان فى وجودى •• أليس هناك تكرار اذن ؟ الم استرجع الكل مضاعفا ؟ الم استرجع نفسى ثانية بطريقة يجب على فيها ان اشعر بالمعنى مضاعفـــا » (١) •

---

(1) Croxall, TH : Kierkegaard Studies, P. 163.

هكذا يتادى سورين من تجربة خطبته وفسخها الى مفهوم فكرى أثر فى آرائه أبلغ التأثير وهو مفهوم « التكرار » · وكلمة تكـرار Repetition ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التى تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى « الاخذ مرة ثانية » وهنا نجد أنفسنا أمام شيء ما قد افتقدناه ثم لا نلبث أن نستعيده أو نأخـذه مـرة ثانية . وهذا الشيء الذى نستعيده انما هو أنفسنا وليس شيئا اخر · ولايستطيع الانسان ــ فى رأى كيركجارد ــ أن يحقق هذا التكرار الا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله ان « الابدية هى التكرار الحـق » (١) ويضيف كيركجارد الى ذلك قوله أن التكرار يتعلق بالمستقبل ولا يلتفت الى الماضى ، فهو ليس تذكرا على غرار التذكر الافلاطونى الذى يتراجع الى ماوراء ، اذ هو تذكر الى أمام · يقول كيركجارد « التكرار والتذكر لهما نفس الحركة ، لكنهما يسيران فى اتجاهين مختلفين ، لان ما يتذكـر فهو يتكرر الى الوراء ، بينما التكرار تذكر الى الامام » (٢) ·

كان سر أبيه ونوع تربيته له وكذا خطبته لريجينا أولسن وفسخ خطوبته منها أبلغ الاثر على خطوط سورين كيركجارد الفكرية ، وكتب فى هذا يقول « انى مدين فى كل شيء كنته وأكونه الى حكمة رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة ، أما الرجل الكهل فهو أبى ، وأما الفتـاة الصغيرة فهى ريجينا أولسن » (٣) ·

وفى سنواته الاخيرة ، مضت حياة كيركجارد فى وحدة لم يعرفها

---

(1) Kierkegaard, S. : Repetition, P. 156.

(2) Ibid : P. 4

(3) Kierkegaard : The journals No 235.

أحد ، فانصرف الى الانتاج الادبى والفلسفى ، الا أن حادثة فى أواخر حياته أثارت ضجة كبيرة . وتلك هى محاولته الهجوم على الكنيسة ، وخصص فى هذا الصدد نشرة دورية تسمى الآن The instant تظهر كل خمسة عشر يوما لنقد أفكار رجال الكنيسة وتصرفاتهم ،فثارت كوبنهاجن يدثرها على كيركجارد انهوره ، ثم تحمست لمناقشة كل عدد من « الآن » ثم ثارت على الكنيسة معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم بصوت يخفت تدريجيا .

وحقيقة الامر أن كيركجارد كان قد ذهب الى أن الايمان فردى ومتصل بالذات وبالباطن الشخصى ، وأن المسيحية لا توجد على هيئة مذهبية ،فالمسيح لم يكن أستاذا ، كما ان الرسل او الحواريين لم يكونوا حلقة دراسية لمناقشة مسائل اللاهوت ، ولقد كان من نتائج تأكيد كيركجارد على الايمان باعتبار أنه فردى وداخلى ، التقليل من أهمية الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد فى أواخر حياته هجوما عنيفا ولاذعا على الكنيسة (١)، وفى هذا الصدد ذهب كيركجارد فى كتابه Philsophical Fragments الى أن السبب الرئيسى وراء تحذيره من الكنيسة يكمن فى أن تعاليمها تخفى المخاطرة والمفارقة من الايمان (٢) ولقد أصر كيركجارد على أنه لا يوجد أى مقدار من الاعتقاد فى تعاليم الكنيسة يعادل الايمان الشخصى ، وذهب الى أن ملايين البشر الذين يعتنقون المسيحية لا يستطيعون تحويلى عن اتخاذ قرارى بنفسى ، لان هذه الملايين قد تكون خاطئة . ان الكنيسة تكون خاطئة حين تجعل المسائل المسيحية ناعمة ، معقولة ، متوافقة مع التيار السائد (٣) .

---

(1) Roberts D. E: Existentialism and Religious Belief, P. 89
(2) Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments, P 20
(3) Roberts, D E.: Exisintialism and Religious Beleief p: 90

ويرى كيركجارد انه من الصعب ان نقرر بأن عقيدة الكنيسة اليوم هى نفس عقيدة ما سبقها من كنائس ، فكل كنيسة تحقق ذاتها خلال العصور التى تحياها ، ومن ثم فكنيسة اليوم غير كنيسة الامس ٠

والحق ـ يذهب كيركجارد ـ أننا لا يمكن أن نتحاشى المخاطرة المتضمنة فى الايمان بواسطة طلب تأكيدات موضوعية من أى نوع ، سواء أكان مصدر تلك التأكيدات الكنيسة أو البابوات أو مذهب أرثوذكسى أو أى فكر مسيحى اخر « فالمسيحية ليست فى مجلها علفا يقدم للسذج من الناس ، لانها لا يمكن أن تكون فكرا » (١) ٠

ويستمر كيركجارد فى هجومه على الكنيسة ورجالها فيرى أن العدالة الالهية لا تقتضى أن يضع الله اناسا فى مركز خاص ومرموق كأن يكونوا معاصرين للمسيح أو مولودين فى الكنيسة ، أو محتلين لمراكز فيها ،فالايمان يساوى صعوبته مع سهولته بالنسبة لجميع الناس ولا يمكن لانسان ان يمد غيره بالايمان او يأخذه من غيره ٠

اشتدت وطأة التوتر والاضطرابات على كيركجارد من جراء هذا الصراع المرير . فلقد تحمل مالا يطيق من الجهد والتفكير ومع ذلك آثر الوحدة رغم تكاثر أنصاره وزيادة شهرته ، فظل يأبى كل زيارة خاصة من رجال الكنيسة مصرا على مطالبته اياهم بالاعتراف علانية بأخطائهم فى الرسالة المسيحية وشرحها ، وظل على هذا الحال حتى جاءت وفاته فى الحادى عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٥٥ ٠

لقد تمثلت فى حياة كيركجارد كل كآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب ، وانعكس ذلك انعكاسا واضحا على أفكاره

(1) Keirkegaard, S. : Concluding unscientfic postscript p. 295.

جـ ـ الفلسفة : وهى التركيب النهائى فى نسق هيجل[٥٤] ومن خلالها يكتشف الانسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الانسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى •

•*•

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ؛ ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح والعقل : ان الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ؛ وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات ؛ تعود مرة أخرى الى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية الى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه . ولكى تصل الى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء •

---

54. Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv. p. 340.

الالحادى فى الفلسفة الوجوديـــة » (١) وعلى هذا النحو ذهب فريق من الباحثين الى أن كيركجارد يعد أب الوجودية المعاصرة ، ســـــواء فى جانبها الايمانى أو فى جانبها الالحادى (٢) • بينما رأى فريق إخر أن كيركجارد مع نيتشة يمثلان معا منبع الوجودية المعاصرة بـــكافة تياراتها:الاول يمثل منبع التيار الوجودى المؤمن ، والثانى يمثل منبع التيار الوجودى الالحادى • ولقد اعتبره المؤرخون والمفكرون على أنه أعظم وأول فيلسوف وجودى ، بالمعنى الدقيق الذى يمكن أن تدل عليه كلمـــة وجودية (٣) بل الواقع أنه يعزى الى كيركجارد الفضل فى نحت مصطلح « الوجودية » (٤) ويذكر ماكوارى عنه أنه « يعد وجوديا مسيحيا كبيرا وليس ثمة أدنى شك فى اتصاله العاطفى المتـــدفق بالايمان المسيحى ويقرر روبرتس » أنه فى أى نقاش حول الوجـــودية المسيحية يحتل كيركجارد أهم مركز بين الفلاسفة الوجودية » (٦) فى حـــين يذكر بلاكهام أن المرء « لا يملك حين يقرأ مؤلفات كيركجارد الا أن يعجب بقوته الادبية والعقلية وبعبقريته الفذة ، خصوصا فى دعوته الى المباطنة مع المسيحية ، أو ضرورة الحياة الداخلية مع المسيحية » (٧) •

---

(1) Roberts, D. E : Existentialism and Religious Belief p 63.

(2) Macquarrie, j : Existentialism p. 89.
press, 1967, p. 336.

(3) The Encyclopeadia of Philosophy; No 4 Macmillan and free Press, 1967 P. 336.

(4) Roubiczek, p. : Existentialism for and against p. 55.

(5) Macquarrie, j. : Existentialsm. p. 6.

(6) Roberts, E,D. : Existentialism and Religious Belief, p. 3

(7) Blackham, H, J. : Six Existentialist Thinkers, P: 1

ب — مؤلفاته :

أولا : يمكن ترتيب أهم مؤلفات كيركجارد ترتيبا تاريخيا حسب صدورها في الأصل المكتوب باللغة الدانماركية على النحو التالي :

« ١ »

Either / or : A fragment of life.

اما / أو : نتفة من الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانمركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه L. M. Swenson and W. Lowrie الى الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٢ »

Fear and Trembling.

الخوف والرعدة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٣ »

Repitition : An Essay in Experimental psyshology.

التكرار : مقال في علم النفس التجريبي

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمة W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٤ »

The concept of Dread

تصور الارتعاد

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ وترجمة W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٥ »

Philosophical fragments or A Fragment of philosophy

نتف فلسفية أو نتفة فلسفية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ . وترجمه D. F. Swenson الى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٦ .

« ٦ »

Stage on Life's way

مدارج الحيـاة

كتبه كيركجارد باللغة الدنماركية عام ١٨٤٥ وترجمه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٧ »

The present Age

العصـر الحديث

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ وترجمه Alexander Dru, W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٨ »

Concluding Unscientific postscript

حاشية غير علميـة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ ترجمه D. F. Swenson الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٩ »

The works of Love

أعمال الحب

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ ، وترجمه H. & E. Hong الى اللغة الانجليزية عام ١٩٦٣ .

« ١٠ »

Edifying Discourses

محاضرات تهذيبية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ وترجمه D. F & LM Swenson فى أعوام ٤٣ ـ ١٩٤٦ .

« ١١ »

The point of view For My Work as an Author

الرأى فى عملى كمؤلف

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٩ .

« ١٢ »

The Sickness unto Death

المرض حتى الموت

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٤٩ وترجمـــــه A. S. Aldwarth, W: Ferrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالمســـيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٥٠ ، وترجمـــه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ١٥ »

For Self - Examination

فى فحص الســـذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٥١ وترجمـــة E & H. Hong الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته journals التى نشرت فى طبعتين : تشمل الطبعة الاولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها Alexander Dru عام ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة الثانية فهى تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٤٩ وترجمـــــه A. S. Aldwarth, W: Ferrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالمســـيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٥٠ ، وترجمـــه W. Lowrie الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ١٥ »

For Self - Examination

في فحص الـــذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عـــام ١٨٥١ وترجمـــــة E & H. Hong الى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته journals التي نشرت في طبعتين : تشمل الطبعة الاولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها Alexander Dru عام ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة الثانية فهي تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

## ثانيا ـ هجوم كيركجارد على النســـق الهيجـلى :

لقد نظر كيركجارد الى النسق الهيجلى الفكرى المجرد الذى عرضنا تفصيلاته على أنه نسق لا يستطيع أن يمده « بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت » (٢) ٠ فكيركجارد الذى تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لهـــا مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 349

(2) The Encyclopaedia of philosophy, N 4, 1967 p. 337.

مجردة لا تشير الى حياته الفردية المشخصة ، أو الى الوجود الفردى المشخص • وهاهنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الاخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانســــانى • يقول جون ماكورى « ان وجودية كيركجارد تبدأ بعينية الوجود فى مقـابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل » (١) • فالوجود عند كيركجارد « ليس فكرا أو تصورا أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا » (٢) •

ويستمر كيركجارد فى هجومه على النسق الهيجلى فيرى من ناحية أن التحقق فى الوجود لا ينبع من فكرة ، ولا يتم عن طريق تصــــور عقلى .. وانما يتحقق الانسان فى الوجود عن طريق الارادة الناجمـة عن حريته واختياره لقراره ، ومخاطرته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله ، ويرى من ناحية ثانية « أن النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلى ، تحاول أن تجعل الانسان والاشياء كلها منصهرة فى بوتقة بناء كـلى شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات ، وتختفى فى ثناياه كل التناقضات لكننا نجد فى الوجود أشياء لا تتوافق مع هذا النسق ، كما أن فى الوجود أمورا تظل متصلة بالمفارقة paradox وهى لا عقلية بالمرة » (٣) والواقع أن « اصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به الى الهجوم على العقل بافكاره وتصوراته المجردة » (٤) فكيركجارد نفسه

---

(1) Macquarrie., J.: Exisitentialism Aplican Book. 1973, p; 42.

(2) Ibid : p, 45.

(3) Ibid : p, 45.

(4) Roubiczek., p : Existentialism for and against, Cambridge, 1966, p. 61.

يقرر بأن « المفارقة لا يسيطر عليها الفكر ، لان الايمان يبدأ من حيث ينتهي الفـــكر » (١) ويذهب الى ان الفكر « يفصلنا عن الواقـــــع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وان عالم الفكر ليس هو عـــالم الوجود » (٢) ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلي يتحول الى هراء حينما نحاول تطبيقه ، اذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط في الوقت الذى اراده؟ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج اكسانتيب بدلا من أن يتزوج بغيرها ؟ (٣) .

هكذا ينتقد كيركجارد « الفكر الهيجلي المجرد » من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد « يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويغفل العملية الوجودية والتحقق الوجودى الارادى ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الانساني النابع من كونه مركبا من الابدية والزمانية » (٤) .

ثم ان كيركجارد ـ وقد انبهر بهذا الكشف ـ مضى يتطرف في معارضته الى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل ، بل " رفض كل مذهب ، كائنا ما كان » (٥) فلقد كتب يقول : « ان المذهب يعد بكل شيء ، ولكنه لا يفي بأي شيء على الاطلاق » (٦) ضف الى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصـــادرات

---

(1) Macquarrie., j.: Exisstentialism, Aplican Book. 1973, p. 42 1954, p. 78.

(2) Macquarrie, j. : Existentialism, p. 107.

(3) Roberts, D. : Existentialism and Religius Belief. p. 97

(4) Kierkegaard. S. : Concluding unsientific postscript, p 319

(5) Kierkgaard, S. : Philosophical Fragmetns p 8.

لا تحتاج فى ظن أصحاب هذه المذاهب الى البرهان العقلى ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية الى النهاية (١) كما أن اجتهاد أصحاب المذاهب الذى يبذلونه فى سبيل نوع من الكمال المنطقى يقضى على الادراك للواقع المعاش فعلا • ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائما أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشىء المغلق للشىء المفتـــــوح (٢) •

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ، وذلك على الاقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود • والواقع أن الفلسفة ـ بحسب تعريفها ـ قد وقفت نفسها على المجرد ، أى أنها مرغمة باستمرار كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغى وغير ـ موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود (٣) • ولعل السبب فى هـــذا يرجع الى أن « الواقع العينى الذى نتصوره بعقلنا ( أى المجـــــرد ) لا يمكن أبدا الا ان يكون ممكنا » وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالاعمال الفنية ، اذ نستطيع ان نقول من وجهة النظـــــــر الاستطيقية والعقلية على الســواء ، أن الواقع العينى لا يعرف ولايخضع للتفكير الا اذا ذاب وجوده فى امكانه ، أما فى مجال الحياة فالامـــر

---

١ ـ انظر كتابنا « المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية » دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ • الجزء الخاص بالمنهج الاستنباطى فى العـــلوم الرياضية صص ٢٨٩ ـ ٣٢١ •

(2) Kierkegaard, S. : philosophical fragments p. 79.

٣ ـ جوليفيه ، ريجيس : المذهب الوجودية ص ٣ •

على خلاف ذلك فالامكان لا يمكن أن يفهم الا اذا كان كـــل ممكن فى الحقيقة وجودا » (١) فلا وجود لفـــكر حقيقى الا اذا كان وجوديا معاشـــــا ٠

ويلخص روبزيك هذا كله فى قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت الى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ، ذلك النسق الذى ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شىء عن العالم والانسان تفسيرا كاملا بواسطة العقل ٠ لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخى يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتـــكاز لكل حياة فردية وليست للتامل التصورى المجرد » (٢) ٠

هذا هو موقف كيركجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الان أن نتناول موقفه هذا بشىء من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التى رفضها وبين ايمانه بالمسيحية التى اعتنقها بشكل خــــاص ٠

### التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحى :

لقد ذهب كيركجارد الى أنه اذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الابدية ( كالمثل العليا التى تتذكرها النفس عند أفلاطون ) وبين الانسان ، فان المسيحية ترى على العكس من ذلك

(1) Kierkegaard, S.: Philosphical fragments, p. 79.

(2) Roubiczek : Existentialism for and against, p. 55.

انه لاارتباط بين الحقيقة الابدية وبين الانســـان ٠٠ ان هـذا الرباط قد تم قطع أوصاله فى المسيحية ٠ وفى حين أننا نجد صـــعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة فى العقل ، فاننا نتلمس صعوبة المسيحية او مشكلتها فى نطاق القلب ، فالانسان فى المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا فى الحقيقة ، كما لايمكنه ان يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه وبالاضافة الى هذا نجده غير قادر على أن يصل الى البساطة الداخلية لذاته والتى تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا ٠ ومن هنا فان المسيحية تؤكـــد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لافلاطون عامة أن يقبلاها ، ذلك لان الخلاص فى المسيحية لا يتكون من انضـــاج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من اعادة الخلق التى تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها (١) ٠

واذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان فى حالة « صراع داخلى »؟ فان الاجابة تأتينا قائلة ان ذلك يتم من خلال حرية الانسان ذاتها ، اذ هو يبقى متسما بالخطا وبالخطيئة بواسطة تناسيه لمـــا يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسى ، ويلح الامر بكل قوته يجد نفسه آخر الامر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما كان مداها ، وذلك لان مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الاقل ناحية تتصف بالعبودية ٠ طبعا يمكنه ان يتلمس معونـــة الاساتذة الماهرين أو بناة الانساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لان تعلم أو رؤية الحقيقة لاتعنى أننا نعيش

(1) Roberts., D : Existentialism and Religious Belief, New York 1959, p 76.

على خلاف ذلك فالامكان لا يمكن أن يفهم الا اذا كان كـــل ممكن فى الحقيقة وجودا » (١) فلا وجود لفـــكر حقيقى الا اذا كان وجوديا معاشـــــــا ٠

ويلخص روبتزيك هذا كله فى قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت الى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ، ذلك النسق الذى ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شىء عن العالم والانسان تفسيرا كاملا بواسطة العقل ٠ لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخى يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتـــكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصورى المجرد » (٢) ٠

هذا هو موقف كيركجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الان أن نتناول موقفه هذا بشىء من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التى رفضها وبين ايمانه بالمسيحية التى اعتنقها بشكل خـــــاص ٠

التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحى :

لقد ذهب كيركجارد الى أنه اذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الابدية ( كالمثل العليا التى تتذكرها النفس عند أفلاطون ) وبين الانسان ، فان المسيحية ترى على العكس من ذلك

---

(1) Kierkegaard, S.: Philosphical fragments, p. 79.

(2) Roubiczek : Existentialism for and against, p. 55.

أنه لارباط بين الحقيقة الابدية وبين الانسان ٠٠ ان هذا الرباط قد تم قطع أوصاله فى المسيحية ٠ وفى حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة فى العقل ، فاننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها فى نطاق القلب ، فالانسان فى المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا فى الحقيقة ، كما لايمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه وبالاضافة الى هذا نجده غير قادر على أن يصل الى البساطة الداخلية لذاته والتى تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا ٠ ومن هنا فان المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لافلاطون عامة أن يقبلاها ، ذلك لان الخلاص في المسيحية لا يتكون من انضاج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من اعادة الخلق التى تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها (١) ٠

واذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان فى حالة « صراع داخلى »؟ فان الاجابة تأتينا قائلة ان ذلك يتم من خلال حرية الانسان ذاتها ، اذ هو يبقى متسما بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسى ، ويلح الامر بكل قوته يجد نفسه آخر الامر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها، مهما كان مداها ،وذلك لان مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الاقل ناحية تتصف بالعبودية ٠ طبعا يمكنه أن يتلمس معونة الاساتذة الماهرين أو بناة الانساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لان تعلم أو رؤية الحقيقة لاتعنى أننا نعيش

---

(1) Roberts., D : Existentialism and Religious Belief, New York 1959, p 76.

أو نحيا فيها ، كما أن الاستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القــدرة على اعادة خلق النفس ٠٠ ان الله وحده هو القادر على ذلك ٠ الا اننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صعوبات الانسان بنفس حريته التى انتجت تلك الصعوبات ؟ » والاجـــابة على هــذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادرا على ان أقذف بحجرة فى النهر ، لكننى لا أستطيع أن أجعلها ترجع الى ٠٠ وبالمثل فاننى لا استطيع ان الغى أو ان أبطل النفس التى خلقتها ٠٠ ولا أستطيع أن اصل الى التحرر بمجرد أننى أريد أو أرغب فى هذا ، لان الارادة أو الرغبـــة هى التى تحتاج الى التحرر ٠ ان ما أحتاجه هو نفس جديدة تانينى عن تحرك اثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذى يستطيع أن يمنحنى تلك النفس ٠ ان التحول الذى يعترى الانســـان ، يتضمن ضمن ما يتضمنه ، انتقالة اللحظى من اللاوجود الى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولمـا كان هذا الميلاد الجديد ينطوى على اهداء أو منح نفس جديدة ، فان هذا لا يمكن أن يحدث الابالنسبة الى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات ٠٠ وهدا يعنى أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلا ٠

يعتمد الانسان اذا فعليا ودائما على الله ٠٠ لكن المشكلة تكمن فى كيفية قبول الانسان لهذا الاعتماد الفعلى والدائم على الله دون ان تبطل حريته ٠٠ ان هذه المشكلة لا يمكن ان تحل فى ضوء أى نســـق فلسفى ، أو من خلال أى منظور عقلى ، انها تحل فقط من خلال تقديم الله بتحوله الى انسان وسط الوجود التاريخى ـ احياء لملاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمه للارادة الذاتية للانسان ٠ ن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الانسان بواسطة تبديه فى

صورة انسان أو تحوله الى ما يعادل الانسان فى صورته الدنيا وذلك فى المسيح .

ان الايمان المسيحى يتعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ، اذ المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقلى من الخلاص ، ومن ثم فهى تقصر دون الاحاطة بالمأزق الانسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من الاعجاز ، والتى يحررنا الله بها وينقذنا من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فان اثبات الايمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح انسانا فى المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو أبدى قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماما عن الرياضة والعلم والفلسفة ، وذلك لان ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نثق عاطفيا فى الغفران الالهى ، وفى تسليم قلوبنا لله (١) . يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجرد والتأمل الميتافيزيقى الشمولى « ان الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وانما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص . انها تحول نظر المتأملين فى كل العصور وفي كل الوجود الى التأمل فى مشاكل وامكانيات خاصة بالفرد الموجود الذي يبحث كيف يحيا وكيف يعيش حياته » (٢) .

ويتبع ذلك أن على المسيحية الا تعطى أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لان العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا ـ أنت ) ، تلك العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لاى نسق فلسفي ،

---

(1) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p. 78.

(2) Blackham, J. K, : Existentialist Thinkers London 1951 p. 2

وتستعصي على كل برهان .. إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا ، لأنها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الإنسان المسيحي ، الذي يستعصي أصلا على كل القوى العقلية .. كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد في هذا الميدان ، ففي العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على الاستنباط خط برهاني مستقل فيه من العالم إلى الله كما أن البراهين البعدية posteriori غير كافية ، لأنها لا تصل بالشر الموجود في العالم من جهة ولا تهتم بالمفارقة البعيدة التي تحدث في العالم دوما من جهة أخرى . كما أن الأدلة الأولية priorie ( كالدليل الانطولوجي ) هي أيضا غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة الكمال الالهي ، إلى فكرة الوجود الالهي ، لكن الفكر في حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت في هذا الصدد .

ان ما يجب على الفلسفة أن تفعله في ضوء هذه الظروف هو أن تعترف بحدودها ، وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل اليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . علما بأن أي محاولة تشبه بين الله وبين قيم وخبرات انسانية محددة تؤدي الى بطلان الاعتقاد في الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولا عقليا . والواقع أن الفلسفة حينما تسمى حدودها فانها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوي على البشر بطريقة لا يجعل في امكان اي انسان أن يصبح الها بمعنى خاص (1) في حين أن الاله الحي الذي نعده في المسيحية داخلا في علاقة ( أنا — أنت ) لا يمكن

---

(1) Roberts, D. : Existentialism and Religious Beleif p 80.

أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ، لان كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الاخير • طبعا هناك علاقة بين الله وبين الانسان لان الانسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الأختلاف الذى يرجع الى اساءة استخدام الانسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الانسان وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل • ومن هنا فان التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصى يعيد الزمالة مع الله ويزيل الاغتراب الروحى ، وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الانسان الاله فى التاريخ •

ويرى كيركجارد أن أى محاولات للبرهنة على الوهية المسيح لا جدوى منها ، تماما كما هو الامر بالنسبة الى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لان الانسان ـ الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية •• انه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق •

وفى هذا يقول بلاكهام « ان عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الايمان لا يجعل ثمة سبيل الى تفسيرها بواسطة العقل » (١) والانسان ـ الاله فى التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون انسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الايجابية للمحبة الالهية • والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن فى رغبة الانسان انقاذ نفسه بواسطة منهجة العقلى

---

(1) Blackham, j.K : Six existentialist thinkrs; London 1961 p. 4

الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله ، ان الفلسفة تحـاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيرا عقليا ، لكننا اذا حاولنا تفسير الانســـان ـ الاله تفسيرا عقليا فان أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الالوهية فى ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئا عن حقيقة حـدوث الانسان الاله فى التـــاريخ حـدوثا فعليـــــا ٠

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعـــة العقلية وعلى بناة الانســـاق الميتافيزيقية ، فان مدخله فى تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقيا ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الابدية والزمانية ٠ اللاتناهى والتناهى ٠٠ الحرية والضرورة يرتبط تماما مع رأيه عن الانسان ـ الاله كمفارقـة تجمع بين هذه المتناقضات، ومن ثم فان تحليــــله لما يطلبه الانسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح ٠ ان هجوم كيركجارد على بناة الانســـاق الميتافيزيقية لا يجب أن يعمينا اذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : أ ـ المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الابدى الخلاص ، وبين ب ـ الايمان كنقطة فى الزمان ، تكون علاقة الانســـان بالله فيها تحددت نهائيا (١) ٠

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على الوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الان ، فان نقـــد كيركجارد يعد بمثـــابة اسهام معاصر فى هذا المجال وهما :

١ ـ الطـــريق الذى يركز على الوقائـــع التاريخيـــة ، ويذكر عنه كيركجارد انه ذلك الذى يذهب الى أن الوقائع التاريخية يمكن أن

(1) Roberts, D : Existentialism and Religoius Beleief p. 81

تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الاله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . ان هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية فىالاساس، فانها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فان أى انسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يــكون دقيقا .

٢ ـ الطريق الذى يركز على ما يسمى « بالحقائق الابدية » فى المسيحية ، مبينا أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التى لانتمكن من التيقن منها على نحو كامل . ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهيــة المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الابدية الصدق والتى تــكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . ان مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذى يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة الى الماهيات الابدية التى يمكن فهمها عقليا .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الابدية التى تنادى بها الفلسفات . ان الايمان لا يرتبط بالتعلم وانما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن : ١ ـ مجــــرد انسان تاريخى . كذلك لم يكن ٢ ـ حقيقة أبدية كلية فلسفية . وحينما يرتبط الاثنان كما ارتبطا فى المسيح فان الناتج هو تحولهما معا ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم ان العقل قد يهتم بمعالجة الكليات فى الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد الذى هو : **حقيقة كلية فى شخص تاريخى** . ومن هنا ندرك أن الايمان انما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى .

والواقع أن كيركجارد كان قد وضع ـ منذ بداية حياته الفكرية مبدأ لم يدخل عليه قط تعديلا فكان يقول « لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبدا : ذلك أننى لو أردت أن أتمسك ـ مهما قل ذلك ـ بما هو جوهرى فى المسيحية وأعنى الخلاص ، لـكان لابد من الطبيعى ـ اذا كان حقيقيا ـ أن يشمل حياة الانسان كلها . وأنـا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الانســـان مسيحيا ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . ان الفلسفة لا تستطيع أن تكمل الا اذا انكرت نفسها ، لانها لا تستطيع أن تكمل الا اذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهم ما هو الوجـــود المسيحى القائم على مقولات لا يعرف أى عقل كيف يستنبطها » (١) فاذا صح اذن أن المسلك الدينى وحده ، وعلى وجه الدقة المســـلك المسيحى بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذى يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للانســـان ، فانه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقـــة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن الا أن تكون وجودية مسيحية ،أو بتعبير آخر ، ولكى نتحاشى التجريد ، لا يمكن الا أن تكون وجودا مركزا كله على أن يصير الانسان مسيحيا (٢) .

وبسبب اصرار كيركجارد على أن الايمـــان ليس صـــورة من المعرفة العقلية ، فلقد انتقده البعض قائلا بأن رأيه هذا يميل تمـــاما الى الناحية الذاتية بأسوأ ما فى الذاتية من معان ، وفى ضوء هذا يبقى الايمـــان مرتبطا بالذات الفردية والارادة الفردية ولا يرقى أبدا الى

---

(1) Kierkegaard, S. : Sickness unto death, Garden city 1954, p. 233.

٢ ـ جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٧ .

مرتبة الحقيقة الكلية العامة · لكن الواقع هو ان كيركجارد رفض أن يشير الى حقيقة الله والتبدى التاريخى للمسيح كحقيقة موضوعية ، لان كلمة موضوعية ارتبطت عنده بالمعرفة التصـــورية والبرهانية التى تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعـــلاقات ( أنا ــ أنت ) · لقد رأى كيركجارد انه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد فلقد ادرك أنه ليس ثمه طريق يدخـل به فى علاقه مع الله منفصل عن ايمان سورين كيركجارد ، ومن الصعب مهاجمة هذا الادراك (١) ·

ان تحرر كيركجارد يقول بلاكهام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسه المستمر ، جعلاه يلجأ الى الايمان المسيحى ، ويعتبر النســـق الفلسفى الموضوعى وهما من الاوهام ، لانه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الوجود الفردى المشخص » (٢) ·

---

(1) Roberts, D: Existentialism and Religious Beleif p 85

(2) Blackham. j. K: Six Existentialist thinkers, p. 3

# رابعاً

## المفـــــارقة المطلقـــة

### ١ ـ تقـــــديم ٠

اذا أردنا الآن أن نستخلص درسا نستبقيه من كيركجارد بصدد الفصل السابق لقلنا ان هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعى والعلم فى حين تبقى دائرة الايمان وحدها منفردة باتجاه ذاتى ينبع عن وجدان فردى مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة التى تستعصى على كل فكر ، وتفر من أى منطق ٠ وان العقل حينما ينسى حدوده ، أو حينما يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه ، يضل ويتوه ، ويحيل الايمان الى مسألة فكرية شاحبة ، فى حين أنه علاقـــة حية مشخصة تنبض بالعواطف ، وتتدفق بالوجدان ٠ ولهذا كـــان كيركجارد يردد دائما « أن الايمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة » (١) ٠

ان حديثنا السابق يتضمن فى ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفات للعقل والفكر ، فان دائرة الايمان تخضع للمفارقة المطلقة التى هى لا عقلية بالمرة وعلينا الآن ان نقترب عن كثب لنفحص تلك الدائرة الاخيرة فحصا مسهبا ٠

رأى كيركجارد أن ليس ثمة ليس ثمة حل انســـانى أو حـــل عقلى لمشكلة الوجود : ليس ثمة حل انســـانى لان تناهى الانسان ،

---

(1) Roberts; D; Existentialism and Religious Belief, p 110.

وقصور قواه ، ومحدوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليـــه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلي ، لان مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية (١) · وان قيل ان في الوجود أمورا يمكن حلها حلا عقليا ، أجاب كيركجارد ان في الوجود أيضـــا ما يظل متصلا بالمفارقة وهى الطرف المضاد لكل ما هو عقـــلى (٢) · اذ المفارقة « لا يسيطر عليها الفكر ، لان الايمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفـــكر » (٣) · ولعل فى هذا ما يفسر لنا اصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بافكاره وتصوراته المجردة اذا كنا فى دائرة الايمان المسيحى (٤) ، ذلك لان قبول المفارقة بواسطة الايمان المسيحى لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل (٥) ·

وقد يقال أن الاجابة الوحيدة على الوجود الانسانى تتمثل فى المسيحية ، « لكن المسيحية ذاتها مفارقة » (٦) · أو هى على حد تعبير كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفردبالعقيدة أو رفضها لانها مفارقة » (٧) · ان المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانيـــة والابديـــة ·· بين التناهى واللامتناهى · ان المسيح : ذلك الانســـان الاله فى التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطـــلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة

---

(1) Macquarie, j.: Existentialism, p. 170
(2) Ibid: p. 45
(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p. 78.
(4) Roubiczek, p Existentialism For and against, p. 61
(5) Blackham, j. K.: Six existentialist thinkers p. 4
(6) Macquarrie, j.: Existentialism, p, 35
(7) Kierkegard, S.: Concluding unscientifi c postscript, p 96.

فى نفس الوقت (١) • ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير فكرى للمسيحية •• ان الامر يحتاج الى قفـــزة موجهة نحو الايمان (٢) • وهى قفزة فى المجهول ، أو سقوط فى هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقا نتائجه •

ب ـ تحليل المفارقة تحليلا عينيا :

حاول كيركجارد أن يعالج مسالة العقيدة من منظور فـــردى مشخص ، وأن يفهم ماذا يعنيه الايمان فى ضوء التجربة الشخصية •• وقام فى هذا الصـــدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الـــكتاب المقدس هما « أيوب » و « ابراهيم » • ووصل من هذا التحليل الى رؤية أكثر عمقا للايمان انتهت الى أن الايمان ليس نوعا من المواساة السهلة بل هو ضرب من الخوف والقلق ، وتمكن به من أن يزيـــل النقاب عن فكرتين محوريتين صبغتا تفكيره الوجودى وهما فـــكرة « المفارقة المطلقة » وفكرة « السقوط فى الهاوية » أو « القفز فى المجهول » التى ترتبط بالفكرة الاولى تمام الارتباط •

يبدأ كيركجارد بتحليل شخصية « أيوب » الذى ضاع كل ما يملك من متاع ، وأصبح فى بؤس شـــديد ، دون أى سبب ظاهر • وحينما يتحدث كيركجارد الى « أيوب » فانه لايتحدث اليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة ، بل باعتباره شخصية عادية •• فهو يخاطب (أيوب) قائلا : « أيوب • أنت الذى أنا فى حاجة اليه •• نعم أنت لاننى أحتاج الى انسان يجوز له أن يشكو صارخا ، بأعلى ما فى

(1) Roberts, D., Existentialiam and Religious Belief, p. 80

(2) Macquarrie, j.: Existentialism, p. 170

صوته ، حتى تتمكن أصداء شكواه من أن تصل الى السماء حيث يتجاور الرب مع الشيطان فى تدبير الخطط ضد الانسان » ان تلك الخطط هى التى تحيل الانسان الى كيان مندهش ، يرتجف خوفا ، ويرتعد ذعرا ، ويمتلأ قلقا ، وهى أيضا التى تتركه حائرا وسط دائرة من الغموض تكتنفه من كل جانب ، فهو لا يعرف مثلا : أين يوجد ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ ومن الذى دفع به الى العالم ثم تركه فيه ؟ انه لم يستشر فى ذلك كله .. وهو لايدرك كيف اهتم بالعالم ؟ ولماذا اهتم به ، ولماذا اضطر لان يشارك فيه ؟ .. ان هذا يذكرنا بصيحة بسكال « انني مذعور ومبهور من وجودى هنا دون أن أكون هناك فليس ثمة من سبب يبين لى لماذا أكون هنا ولا أكون هناك .. ولماذا أوجد فى الزمان دون زمان غيره .. من الذى ألقى بى الى هنا ؟ بأمر من وبتوجيه من منحت هذا المكان فى هذا الزمان المعين ؟ كيف أكون اذن مسئولا عن مولدى .. وكذلك عن شخصيتى . وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس ؟ » واذا كنا نأتى الى العالم دون أن نطلب المجىء اليه ، فاننا ننتهى منه أيضا دون أن نطلب الانتهاء منه .. بداية غامضة اذن ونهاية أكثر غموضا (١) .

ان تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الانسان وكذلك لموته هى مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرصون على أن يضعوا فى أذهاننا ان معظم وجودنا ينبغى أن يظل **سرا ملغزا ، أو لغزا غامضا** ، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره . كما لا يمكن لنا أن نلجأ الى التبسيط المخل لحياة كل منا عن طريق استبعاد كل ما لايمكن

(1) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against p. 57

تفسيره . ومن هذا المنطلق استطاع كيركجارد ان يكتشف المعنى الحقيقى للايمان .

حاول أصدقاء أيوب أن يخففوا عليه الامر وأن يواسوه ، قائلين له : « لا تتالم يا أيوب ... ان سبب ما أنت فيه عقاب لاخطائك ... وعليك لن تتحمل الالم حتى تتطهر من رجس الاخطاء » لكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك البساطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقى ذلك لانه يشعر شعورا داخليا عميقا بانه على صواب حتى لو كان هذا هذا الصواب ضد الاله ... ان سر أيوب ، وسر قوته الحيوية ، وزباطة جاشه « هو شعوره بأنه على صواب رغم كل شىء . انه يدعى أنه على صلة طيبة بالله وأن قلبه يتميز بالصفاء والنقاء ، وأن الله يعلم هذا عنه .. لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده »(١) ان هذه المفارقة المطلقة Absolute paradox المتمثلة فى معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضته للوجود كله له رغم ذلك كله قد تادت به الى أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الايمان . والى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة الى الله ... والى أنه لا يمكنه بالتالى ان يفهم الله فهما كاملا، ومن ثم فان عليه أن يتقبل ما هو غير معقول ، وأن يشكر الله على كل شىء حتى خلقه لمخلوقات لاغاية ظاهرة لها (٢) ان الايمان يتطلب التسليم الكامل « فلكى يقوم الايمان بتحركاته ، يجب على أن أغمض عيناى ، وأن أنغمر بثقة فى اللامعقول » (٣) ان على أن اخاطر بالقفز فى الهاوية Abyss (٤) .

---

(1) Kierkegaard, S.: Repetition, oxford 1942, p. 112

(2) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against, p, 58

(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling p. 44

(4) Roubiczek, p.: Existentialism, for and against p. 58

ان معنى التحركات المتضمنة فى فعل الايمان ، ومعنى فعل الايمان ذاته يمكن أن يتضحا بصورة أكبر اذا انتقلنا الى قصة « ابراهيم » ـ وكيركجارد يحاول هنا أن يستعيد حياة الموقف الوجودى المشخص لـ « ابراهيم » • كان أمام « ابراهيم » وعد الهى بأن البركة ستحل فى أجناس العالم كله عن طريق ذريته • وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثا ، ومع ذلك ظل « ابراهيم » يعتقد فيه (١) فحينما ولد ابراهيم وهو شيخ هرم صبيا ، طلب منه الله بعد فترة أن يضحى به عن طريق ذبحه ••• هاهنا يكون كل شىء قد ضاع ••• بطريقة أكثر رعبا مما لو كان لم يأت له ابن على الاطلاق ••• وها هنا يكون الفعل الالهى بمثابة سخرية من ابراهيم (٢) ان الله يقدم على معجزة منافية للعقل بمولد ابن ابراهيم ـ ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الاب بذبح ابنه •• ترى من هذا الذى يهدم أصل ذريـــة ابراهيم ؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتيا وبابن طاهر برىء ؟ لقد ضاع كل شىء » (٣) •

كان على « ابراهيم » أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما فيه من مفارقة مطلقة ••• لـكنه أبطأ فى التنفيذ فلم يذبح ابنه فى الحال تنفيذا للامر الالهى ، اذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام •• يهيم به على قمم الجبال وحينما استقر على المـــكان ••• جمع الاخشاب وشحذ السكين وانتابته حالات عنيفـــة من الخوف والفزع والرعب والزعر فلح كيركجارد فى تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية

(1) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p, 21

(2) Roberts D.: Existentialism and Religious Belief, P. 112

(3) Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p. 24

... ثم تحدث المعجزة ... أو تحدث المفارقة المطلقة وهى تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والامل ... كانت بقلب « ابراهيم » ثقة كاملة واملا رحيما بأن كل شىء سيصبح على مايرام ، وان ما هو غير مقبول سيصبح مقبولا ، وذلك لان الله نفسه هو الذى طلب منه أن يذهب ابنه ، ولو كان الامر ليس الهيا لما أقبل « ابراهيم » على الشروع فى التنفيذ .. ولكان فعله هذا يعد شروعا فى القتل أو الاغتيال ... لكن المفـــارقة يجب أن تظل كذلك الى النهاية ولا يمكن « لابراهيم أن يتحدث عن هذه الثقة حتى لنفسه ، لان مثل هذا الحديث سيحيل التضحية الى ضرب من ضروب الزيف . لقد كان على « ابراهيم » أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب وبين أمـــان وظفر نهـــائى ، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والامل معا ، كان بامـــكان (ابراهيم) أن يستشعر الامل ولـــكن لم يكن فى امكانه ان يعبر عنه (١) . ان فعل الايمان وهو الاستعداد الدائم المتجدد للايمان والقبول والتسليم بما هو مفارق لا يمكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقى .

والواقع أن تصور كيركجارد عن الخوف هو تصور خاص ، فنحن لا نخاف هنا من خطر يمكن مقاومته ، أو من موقف واضـــح أمـــام العقل والفهم يتهددنا فى أيام أو سنين ، ان الخوف يعنى هنا الشعور بأن الارض التى نقف عليها هشة ومن ثم لا أمان ولا يقين ، انه شعور بعدم الثقة فى أى كائن . وتمتد عدم الثقة هذه لتشمل الله فى فترات طويلة « كـــل شى قد ضاع » . وحينما تهتز أسس كل شىء فى حياة الانســـان ، بهذا النوع الاصـــلى والميتافيزيقى من الخـــوف ، فحينئذ

---

(1) Roubiczek, p.: Existentialism, For and against, p. 59.

وحينئذ فقط ، يكتشف الانسان ويخبر تماما تلك الحقيقة الدفينة فى أعماقه ، التى يدعى الدين أنه يعالجها • وفى الوقت نفسه تؤكد المفارقة المطلقة على أنه لا يمكن للانسان أن يطلب ما هو واضح وقاطع وسريع اذ عليه أن يخاطر « بالقفز فى الهاوية » ، القفز فى أعماق الهاوية التى تفصل الانسان عن الله ، ذلك الذى لـكى يكون الها يجب أن يتسـامى عن دائرة المعرفة الانسـانية •

ان الطبيعة المفارقة للوجود ، رغم أنها تتضمن الخوف والمعاناة ، فاننا يمكن أن نخبر متضاداتهما ، ومن ثم نتحرر منهما ، بشرط وحيد وهو أن نقبل المفارقة قبولا تاما • ويرى كيركجارد أنه من المستحيل أن نفرض على انسان عقيدة دون أخرى ، ومن المستحيل أيضا ان نفرض عليه عقيدة معينة رغم اشمئزازه اليها واندفاعه نحوها • ان كل مـا يستطيعه الانسـان هو أن يخاطر بالقفز فى المجهـول ، ذلك لان الانسان ــ أيا ما كان موقعه ــ ليس منعدم القوة تماما • نعم قد نرتعد خوفا لان عنصر المفارقة يتضمن ان اى اختيار لنا يعتبر مخاطرة مؤلمة، لكن قرار القفز هذا لا محيص عن تدعيمه ومساندته ، فالمفارقة لا يمكن أن تحل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة ، انها تحل بواسطتنا نحن كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه فاما ان تكون هناك مفارقة تتعلق بعلاقة مطلقـة بين الفـرد الانسانى وبين المطلق ، واما أن يفقد ابراهيم (١) ان المفارقة التى لا يمـكن الاستغناء عنها فى دائرة الدين تؤكد على أن القفز مخاطرة وعلينـا أن نقفز بين يدى الله ، ان كان علينا أن نهزم خوفنا الميتافيزيقى •

---

(1) Kierkegaard, S. : Fears and Trembling P : 187.

أكد كيركجارد على الهوة السحيقة التى تفصل الانســـان عن الله ، وهذا يتضمن ـ ظاهريا على الاقل ـ أن ليس ثمة شرارة الهية توجد فى الانسان • واذا كان الامر كذلك ، فلماذا اذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز فى المجهول أو فى الهاوية ؟ ان هذا النقد رغـــم وجاهته ليس صحيحا لانه يتجاهل المفارقة التى تقف ضد كل ما هو عقلى ، والتى تستعصى على كل تفكير • ان كيركجـــارد يستخـــدم العقل الى أقصى حدوده ، لكنه يقبل ما هو لا عقلى حينما لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخــــرى ، أو حينما لا يستطيع العقل أن يؤدى مهمته • ذلك أنه رغم أن تجربة الخوف والرعب هى تجربة هدمية فان لهـــا جانبها الايجـــابى فاذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الانسان فانه قد يتأتى منه ـ اذا تعمقت به خبرته ـ الى اكتشاف الحقيقة التى تأخذ بيده نحو الخـــلاص (١) •

هذه الآراء تؤدى بكيركجارد الى أن يجعل من الايمان والمخاطرة التى يتطلبها الايمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقـــى • والايمان فى نظره هو الحقيقة فى أعلى صــــورها ، لا لانها حقيقة الله وليست حقيقة الانسان ، ولكن أيضا لانها تقتضى أعلى درجات الذاتية التى سبق ذكرها • وعدم اليقين الموضوعى لان الايمان لا معقول ـ يمنعنى من الافصاح عنها الا فى العاطفة وفى الشعور بان وجودى بأكمله ـ حتى فى الابد ـ مهتم بها (٢) • يقول كيركجارد « تبلغ الذاتيـــة أقصى مداها فى العاطفـــة ، والمســـيحية هى المفارقة ، والمفارقـــة

---

(1) Roubiczick, p.: Existentialism. For and against, 61,

١ ـ جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٤ •

والعاطفية تتفقان معا اتفاقا تاما والمفارقة تتمشى مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجـــــود » (١) ٠

ويرى كيركجارد أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبـدا في داخل وحدة الوجود كما ارتأى ذلك اسبينوزا ، لان هذه التجربة في الداخل مفارقة وسر ، من حيث أن الابدى الذى يؤدى اليه الذاتية قد صـار هو نفسه شيئا تاريخيـا وزمانيا ٠ وذلك الشيء المتعالى الذى أتعلق وأصطدم به ــ في وقت واحد أثناء معاناتي لوجـــودى ــ هو دائما المفارقة المطلقة التي هي الانسان ــ الله أى المسيح ومن طريق صلتي به ، تلك الصلة التي ينبغى أن تكون معاصرة أعيشها في الان أحقق ذاتي فيما تضمه هذه الذات من أبدية ، وأحصـــل بذلك على حالة الســـعادة الاخيرة (٢) ٠ ذلك عن المفارقـــة أما عن الســـر الذى ألمسه هنا ، والذى يحدد أعمق ما في الألم الذى يعانيه المتدين ، فهو سر « التعالى » المطلق ، الذى من حيث هو كذلك ، ليس بالضرورة أى ارتباط بشيء ســـوى ذاته ٠ وهو ــ مع ذلك ــ لايوجد بالنسبة لى الافى الصلة التى لى معه ٠ وبفضل وعيي بهذه الصلة المناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفى ــ لا العقلى ــ كل ما في الحياة الباطنية من ثراء، ان اتصالى بالمتعالى هو ثمتئذ اتصال أحياه ، لا مجرد اتصـــال أتصوره، لانه في جوهره ليس معرفة ٠٠ أوفـــكرا ٠٠ أو فلســـفة ٠٠ انى ألمس مطلقى الخاص وأحيـــاه في الوقت نفسه ٠ هذا هو ســـر المثـول « أمـــام الله » أو بتعبير ادق ــ كما لاحظ كيركجارد « أمام المسيح (٣)٠

---

(1) Kierkegaard, S.: concluding unsientific postscript, p255

٢ ــ جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية صص ٤٤ ــ ٤٥ ٠

(3) Kierkegaard; S,: Sickness unto Death, p. 224.

ان الوجود المسيحي ـ شأنه في ذلك شأن كل وجود اخر ـ نسيجه التوتر والانفعال العاطفي (١) • فالوجود الحق الذى لا يمكن أن يفهم الا فى علاقته بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعة « الوجـود فى الذات » (٢) يتفتح عن سر مد ، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة ، انه انتظارواختـيار ، وجد وتفـكر ، مخاطرة وكسب ، حياة وموت ، ومستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضى ، وماض يتمثل فى المستقبل، اتصال وصراع ، وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى • الانسان يوجداذن فى حالة تعطى فيها المتقابلات المتطرفة معا دائما فى تعارضها نفسه . وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معا ، وسكينته مصنوعة من قلقـه ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة • ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائما ، وثوبا الى ماوراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازا لهاوى العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتاكيدا فى اختيار مهيب ( وعليه مع ذلك أن يحدده باستمرار ) لحقيقة ما هو أبدى ، وتاكيدا للذات ، وتاكيدها فى الوقت نفسه باعتبارها أبدية (١) •

### جـ ـ دور العقل وحدوده فى ضوء المفارقة :

لكن أيكون كيركجارد بهذا الراى الذى اتى به عن « العبث » وعن « المفارقة » اللتان تسيطران تماما على الدائرة اللاهوتية قـد ضحى بالعقل والفكر والفهم الانسانى ؟ الواقـع أن كيركجارد قـد ناقش طويلا وفى العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع ، كما أن

---

(1) Blackhcm; K. : Six existentialist thinkrs P : 7.

(2) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, P. 255.

٣ ـ ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ص ٤٥ •

آراء كيركجارد في هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى عصره ومن المفكرين والباحثين الذين آتوا بعده وحتى آيامنا المعاصرة ٠

لقد ذهب كيركجارد بغية توضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها الى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفسا سليما وصحيحا فى الجو الصحى والمبارك لعبثية تفر من كل منطق ، ولمفارقة تهرب من أى فكر، وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعبأ بأى ارتباط بين علة ومعلول ٠٠ انها تمزق كل القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أى نسق صارم من الانساق العقلية ٠ انها قريبة من الحب الاعمى ٠٠٠ فاذا كان للفرد استعداد كامل لان يصبح « أعمى كلية »(١)٠ فانه يصبح قادرا على أن يلج فى حب حقيقى صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما اذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ونور الفكر فان الحب عنده لابد وأن ينقلب حبا شاحبا فاترا يقضى على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور ٠ وكذا الامر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ، فلا معقولية المسيحية تتطلب قدرا هائلا من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على مخاطرة « القفز فى الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد ، أو أن نفكر ، لان ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضى على شوقنا العاطفى الجارف المتجه نحو الايمان ، وسيحيل الايمان الى دائرة فاترة شاحبة ٠

نستطيع الآن أن نفهم معنى تاكيد كيركجارد الذى يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماما وبحدة مع أى نوع من المعرفة

---

(1) Johnson; H. A. & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique Library of congress, U.S. A 1962. p 209

العقلية ، كما نستطيع أن نعى بأن الايمان يمثل دائرة خاصـــــة لا يمكن أن تتدخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية ٠٠ ان العقيدة المسيحية تشبه الحب الاعمى المتدفق العاطفـــة المندفع بلا حدود والغير عابىء بالتناقضات النظرية التى حلول لها ٠

ان ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التســـاؤلات مثل : أيوجد صراع مرير حقا بين العقيدة أو الايمان وبين العقل ؟ واذا كان الامر كذلك فهل يمكن ان نقول بأنه لادور اطلاقا للعقل فى مســـألة الايمـــان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الاعمى ؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الايمان المسيحى يجعل الفكر فى مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التســـاؤلات تساؤل آخر أساسى يتعلق بموضوع الاله الابدى المتجسد فى الزمان اذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلى بين الاله الابدى وبين الانســـان الزمانى ٠٠ هذا الارتباط الذى يمثله السيد المسيح : الانســـان الاله فى الزمـــان ٠

ان المفارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثـــل فى تحول الحقيقة الابدية الى وجود زمـــانى « أى تحول الاله الابدى الى انسان يوجد ويولد وينمو غير متميز فى ذلك عن أى فرد انسانى »(١) يقول كيركجارد « ان وجود ما هو أبدى فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والنمـــو والمـــوت ٠٠٠ هو اخلال بكل فـكر » (٢) كما يذكر

---

(1) Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript, P 188

(2) Ibid. P 513.

فى كتاب " Training in Christianity " أنه « ليس ثمة أمـــر أدعى الى الجنون المطبق ، من تصور انسان مفرد على أنه الاله ... ان هذا التصور لا يمكن قبوله فى الارض ولا فى السماء ولا فى اى تفكير خيـــالى »(١) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مرارا وتـكرارا على أن المسيحية ليست مذهبا وليست نسقا فكريا ، وأننا نقع فى الخطا حين نعتبر مفارقة الاله ... الانسان فى التاريخ مذهبا من المذاهب أو نسقا من الانساق الفـــكرية ونهاجمه على هذا الاساس (٢) .

غالبا ما كان كيركجارد يســأل نفسه عما اذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماما للمفارقـــة المطلقة ؟ وفى تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع ( ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ ) قرر أن الاله الانســــان فى التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل فى أن ابن الله أصبح انسانا حاضرا فى العالم ، عائشا فيه ، كأى فرد انسانى » (٣) .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقـة ما اذا كانت نقطة البداية فى تناول كيركجارد لهذا الموضوع هى المفارقة المطلقة أم العاطفـــة العمياء ... بمعنى أننـــا لا نعرف ما اذا كـــان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة ( الانسان الاله فى التاريخ ) ثم خرج منها بوصـــفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء ، أم أنه اتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها الى أن المسيحيين يقبلون

---

(1) Kierkegaard, S. : Training in christianity P. 84
(2) Johnson H. A & Thulstrup N. : A kierkegaard critique, P, 211
(3) Ibid : P. 215.

مفارقة الانسان الاله فى التاريخ قبولا ايمانيا أعمى دون أدنى تفكير، ودون أى وعى بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك أمر آخر فى المفارقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء، وهذا الامر يتعلق بالتجسد Incarnaticn يقول كيركجارد فى كتابه Philosophical Fragments « ان التجسد جنون بالنسبة الى العقل ،. ونفور بالنسبة الى القلب الانســـانى » (١) . ان النفور ليس نفورا عقليا ولا يرتبط بالعقل ، وانما النفور هنا نفـــور قلبى يخص القلب وحده ... انه لا يتعلق بالفهم أو الفـــكر ولكنه يتغلغل الى الاعماق ... الى سويداء القلب والسبب فى ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقـــة النفس الانسانية ، ويدمى مشاعر الانسان .

ولكى نحصل على فهم دقيق لتصور كيركجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والاساسية : مفارقة الانسان الاله فى التاريخ : فهناك مفارقة التجسد التى ذكرناها منـــذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنونا للعقل ونفورا للقلب .. هى مفارقة لان التجسد يعنى أن ما هو أبدى حين يتجسد فانما يتجسد فى زمان معين ، ويحمل طابع الانسان بعد أن كان يحمل طابع الاله ... ان التجســد يؤدى الى الخلط بين ما هو لاهوتى وبين ما هو ناســـوتى ، كما يؤدى الى قطع اتصالية الابدية بلحظة زمانية من تاريخنا الارضى ، وهاهنا تكمن المفارقة . هنا أيضا صـــعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلى ، وفهمنا الانســـانى حين تحاول النظر الى العناية الالهية Providence

---

(1) Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments, P. 36

وحين نحاول تفسير الفداء Redemption ان هذان الامران : العناية الالهية والفداء ، يمكن ان نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولا عقليا » (١) • ضف الى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ، فالتبدى يقترن بالسر ، والسعادة ترتبط بالالم ، واليقين يتحد باللايقين، ويسر الحياة الدينية تتوحد بعسرها ، كما تتوحد الحقيقة بالعبث (٢)

نحن الآن فى وضع نستطيع معه أن ندرك ما اذا كان كيركجارد قد نظر الى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الامر خلاف ذلك •

لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه فى ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفى نقيض مع الفـــكر والعقل والفهم ، لكن باحثا دانماركيا هو N.H, soe *يرى خطأ التفسير الذى ذهب اليه بوهلين وغيره بصددالمفارقة باعتبارهافى صراع دائم مع العقل ، أو باعتبارها مضادة للفكر والفهم كما ذهب soe الى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحيانا وتتوحد مع الخبرة العلمية اللاعقلية التى لا تخضع ولا تفسر فى ضوء التصورت العقلية ، ولا تقبل قط الا فى دائرة الايـــــمان هو أمر خاطىء تماما ، فليس ثمة نص كيركجاردى واحد يحتمل مثل هذا التفســـير (٣) • ويمضى soe

(1) Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 216

(2) Kierkegaa:d, S. : Conclud ng unscient'fic postscript. P 387

* أستاذ علم اللاهوت بجامعة كوبنهاجن •

(3) Johnson, H.A. & T.ulstrup, N : AKierkegaard critique P 217

فى بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعما نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للانسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم، لكن وجه الصعوبة تتمثل فى محاولتنا فهم ماتتطلبه المسيحية من تكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية » (١) • وهذا الامر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب الى ذلك بوهلين • ان كيركجارد يمثل فى نظر soe ذلك . المفكر الامين الذى يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه فى بناء نسقى كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال • والواقع أننا لايمكن أن نبنى محتويات العقيدة على هيئة نسق فكرى ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضى على هيئة نسق استنباطى Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التى تكون القضايا الاولية Primary Propositions ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية Secondry propositions وذلك فى تسلسل محكم ، وانتقال فكرى ، يسوده الترابط واللاتناقض اذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكريا مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر • ونحن لا نستطيع أيضا أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائى Inductive Methcd اذ نحن فى ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل الى القوانين فالنظريات بدءمن ملاحظات وتجارب وفروض(*)، ويكفى أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذى أكده وكرره مرارا وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهبا •

---

(1) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 514

(*) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى يمكن للقارىء الرجوع الى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية ، دار الجامعات المصرية • الاسكندرية ١٩٧٧ وكذ اكتابه « رؤية معاصرة فى علم المناهج » دار المعرفة الجامعية • ١٩٨٤

اننا هنا لا نواجه بخبرات عملية لا عقلية كما اعتقد بوهلين ... اننا نواجه هنا برسالة آتيـة من الخارج .. اعلان ما لا يمـكن أن نعى ضرورته المنطقية ... فالله هو الذى يعى تلك الرسـالة ويفهم ذلك الاعلان .. وما على الانسان الا الايمان بهما وحسب (١) .

ولقد ذكر كيركجارد فى احدى يومياته « أن المفارقة المتعلقـة بالحقيقة المسيحية ، هى الحقيقة من حيث هى متعلقة بالله » ولا يعنى هذا أن العقل يموت وينتهى حيث توجد مفارقة ، اذ يمكن للعقل فى هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلى .

ويذكر soe فى مقالته الرائعة التى وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها الى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأى كيركجارد فى المفارقـة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفسا صحيا مباركا فى العبث وأنها من ثم تشبه الحب الاعمى لكى يخلص منها الى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقـة ومنغمسة فى المفارقة ، وفى ذلك ما يبعدها تماما عن رزانة العقل ، وثبات الفكر . ويرى soe عدم صحه هذا الرأى الذى قاله بوهلين ويستند الى عباره قالها كيركجارد تذهب الى أنه ليس ثمة تناقض ذاتى فى تصور المسيح الذى هو الاله المتجسد فى صورة عبد أو انسـان . كما يستند كذلك الى معنى ذكره كيركجارد فى كتابه « نتف فلسفية » يقول فيه ان « العقل يمكن أن يفحص مسـألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التى تقوم بين الفرد والاله » (٢) هاهنا يمكن أن تعنى المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل » (٣) .

---

(1) Johnson H.A & Thu'strup; N : A Kierkegaard critique P 218

(2) Kierkegaard, S. : Philosoph'cal :ragments, P 55.

(3) Ibid, P. 38.

ويضيف soe الى ذلك نصا كيركجارديا هاما ، يرى أن المفارقة تصور concept وانها لا يمكن أن تكون « لا شيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التى تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعقلها • يقول كيركجارد « انه لامر سطحى أن تفترض بأن المفارقة ليست تصورا تضم تحتها كل أنواع العبث التى تفر من كل فكر ومنطق ••• ان المفارقة والعبث لايمكن للعقل أن يحولهما الى لا شيء أو هراء اذ هما علامتان او لغزان مركبان يضطر العقل لان يقول بصددهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز •• ولا يمكن لى أن افهمهما ، لكن هذا لا يعنى أنهما مجرد هراء أو لاشيء » (١) •

قرأ كيركجارد مؤلف ليبنتز المعنون بـ Thèodicèe فى عام ٤٢ ـ ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبنتز على معاصره بايل Bayle فى نقطة هامة وهى أن بالامكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن اقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضا قاطعا ان يكون هناك توفيقا أو توافقا بين العقيدة والعقل • تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Leibnitz وبمعالجته لهذا الموضوع فى مقدمة الـ Thèodicèe واستوقفته عبارة موجودة فى ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز " to see " تستخدم لذلك الذى يعرفه الفرد من العلل و to believe تستخدم لذلك الذى يمكن أن يستنتج من المعلولات » * والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله ان المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو

---

(1) Kierkegaard, S. : Journal No 1033

(*) لمعرفة أكبر بموقف ليبنتز فى هذه النقطة وغيرها يمكن للقارىء أن يرجع لكتاب المؤلف : ليبنتز : فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ •

نفس ما عبر عنه ليبننز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضـاد للعقل ٠٠٠ فالايمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجـارد تأكيد ذلك في يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها » (١) ٠

ان هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كيركجارد كان متفقا تماما مع ليبنتز ، وفى جميع آرائه ٠٠٠ اذ أن الاول لا يمثل تيارا عقليا مثله المفكر الثانى خير تمثيل ٠٠٠ لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهى خالية من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لاشيء(٢)

والواقع أن كيركجارد أعلن مرارا وتكرارا أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيبا عقليا ، ولم ينسقها تنسيقا منطقيا ، وذلك بغية كسب ايمان الناس القلبى أكثر من كسبه لفهمم العقلى ٠ وهاهنا وجد كيركجارد كل رضاه فى القول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كى يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل الى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والاتجاه نحو الذاتية ٠ يقول كيركجارد فى حاشية غير علمية « أن المفـــارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماما ٠٠٠ والمسيحية هى المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الانسان الذى يكون على حافة الوجود » (٣) وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة » (٤) ٠

---

(1) Johnson H.A & Thulstrup N.: Akierkegaard critique P 220
(2) Kierkegaard, s Journal No 1033
(3) Kierkegaard, S. concluding unscientific postscript p: 225.
(4) Johnson, H.A & Thulstrup N : A Kierkegaard critique P 221

والحق أن ماهية الانسان عند كيركجارد تتمثل فى الذاتيـــــة والذات الحقة عنده ليست الذات العارفة وانما الذات الاخلاقية ٠٠ واذا لم يكن العقل فى (الذات العارفة) على قناعـة بالمفارقــة ، غير قادر على استيعابها ، فان المفارقة تناسب الانسان ٠٠ الموجود ٠٠الذاتالانسانية الاخلاقية كما تناسب «اليد الجولف » (١) ٠

والواقع ـ يقول soe ـ أن كيركجارد كان مقتنعا بان المحتوى الفكرى للمسيحية ليس لاشئ ٠ ٠ لكنه شيء يفهم بوضوح خلال دائرة دائرة الايمان لادائرة العقل ودائرة الايمان هى دائرةمن نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة الى أمور مقبولة ايمانيا وقلبيا ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتى من الخارج وتأتينا بالخلاص (٢) ٠

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجـــرد تأييد موقف كيركجارد ، فالواقع أن كيركجارد كان مخطئا من عدة نواح، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الارثوذكسى المعاصرين له والتراث اللاهوتى الكلاسيكى كله ٠ لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تام عنها ٠٠٠ أن من الممكن أن نعرف شيئا عن طبيعة ووجود الله لقد نعلم ذلك من الاغريق ومن اللاهوتيين أى من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم أدرك مدى المفارقة فى قولنا أن الله الابدى يظهر فى الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه اذا علم أن حقيقة الامر هى أننا لا نستطيع أن نعرف الله فقط الا فى المسيح المتجســد ، فان رأيه كان ولابد سيختلف كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الانســـان فى التاريخ مفارقة ، ضف الى ذلك أنه كان

---

(1) Kierkegaard, S concluding unc.ent fu posts-ript. P 281
(2) Johnson H.A and Thulstrup N A K rkegaard critique P 221

سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفسا صحيحا ومباركا من خلال أبدية المسيح المتجسد ، حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليونانى للابدية هو تصور زائف .

د ـ امكانية اللاهوت والدفاع عنه فى ضوء المفارقة والعبث :

الواقع أن التمييز بين العقيدة السقراطية ـ ولقد أعجب كيركجارد بسقراط اعجابا كبيرا ـ وبين العقيدة المسيحية ليس الا مجرد تمييز بسيط يتعلق بموضوع العقيدة وحسب ، ان موضوع العقيدة المسيحية هو المفارقة ، والمفارقة هى بالطبع مقولة جديدة لم يعرفها العقل الاغريقى من قبل ، ولم يقبلها العقل الانسانى بوجه عام اذ كيف يمكن للانسان أن يقبل شيء على أنه حقيقى فى حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الانسانى أن يقبل حقائق الهية مطلقة تقف على طرفى تضاد مع براهين العقل وحجج المنطق ؟ لقد شرح كيركجارد هذا التصور عن المفارقة كاجابة عن تساؤل لسنج Lessing واعتبر شرحه هذا نموذجا للاجابة المسيحية على هذا التساؤل .

لقد تساءل لسنج ـ وكيركجارد يذكر هذا التساؤل فى كتابه Philosophical Fragments ـ عما اذا كانت النقطة التاريخيه لرحيل أو صعود السيد المسيح ممكنة بالنسبة للوعى الابدى ؟ وكيف يمكن لمثل هذه النقطة التاريخية أن يكون لها اهتمامات أخرى غير الاهتمام التاريخى وحسب ؟ وهل من الممكن أن نقيم سعادتنا الابدية على معرفة زمانية أو تاريخية ؟ لقد جعل كيركجارد من مثل هذه التساؤلات موضوعا لكتابه « نتف فلسفية » (١٨٤٤) ذلك الكتاب الذى اهتم فيه للمرة الاولى بمشكلة الحقيقة المسيحية وصاغها بطريقة فنية دقيقة .

أما كتابه « حاشية غير علمية » الذى ألفه عام ١٨٤٦ ففيه دراسة وافية لهذا الموضوع بكل جوانبه وتفاصيله ٠(١)

والواقع أن المسيحية وحدها من بين الاديان الاخرى هى التى عنيت بمثل هذه التساؤلات ، وقدمت الاجابات عليها : ففى المسيحية ظهر الابدى فى الزمان ، واصبح الاله انسانا فى المسيح ، كما أن المسيح هو الذى يقود الانسانية نحو الخلاص الابدى ٠٠٠ اذا آمن به الانسان ٠٠ أى يقوده نحو السعادة الابدية هذه هى الاجابة على تساؤلات لسنج ، التى انتهت بكيركجارد الى أن يقرر أن فعل الايمان يتمثل فى « القفزة » اللاعقلية وهذه القفزة تتم بواسطة الاختيار المؤسس على الحرية (٢) ٠

تلكم هى الحقيقة التى تؤلف المفارقة الاساسية للمسيحية : مقولتان متضادتان تتحدان فى تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين ٠ ولنضرب على ذلك مثلا من مفارقة الخطيئة الاصلية فهذه الاخيرة مفارقة لانها تجمع بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الاولى هى مقولة الوراثة وهى مقولة طبيعية نعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء الى الأبناء ، والثانية مقولة الذنب وهى مقولة روحية وأخلاقية والسؤال الان كيف نرث الشعور بالذنب وهى صفة غير طبيعية لا تنتقل الينا بالوراثة ؟ ان هذا

---

(١) تحدث كيركجارد عن المفارقة فى الخطيئة sin على وجه خاص فى عملين اخرين مرتبطين هما : concept of Dread ١٨٤٤ و Sickness unto Death عام ١٨٤٩ وفى عام ١٨٥٠ تناول كيركجارد المفارقة من وجهة نظر لاهوتية صرفة وذلك فى يوميات هذا العام ٠

(2) Johnson H A & Thulstrup N : A Kierkegaard critique Library of congress U.S.A 1962 P : 166

الامر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على حد سواء ومع ذلك فعلينا أن نؤمن به ٠

ونفس الامر ينطبق على المفارقة الاساسية تلك التى تنشب اظافرها فى كل مفارقة أخرى الا وهى مفارقة الاله الانسان فى التاريخ : تلك المفارقة المطلقة التى تشير الى ان الله الابدى يتغير حين يتجسد ويصير زمانيا وتاريخيا ٠٠ انه يظهر على شكل انســـان ٠٠ أو حتى فى صورة عبد ، بل انه يتحمل كل صنوف العذاب والمعاناة من أجل الانسان(١) ترى أيوجد شيء يخرق قواعد العقل ويهدم منطقية الفكر ، مثل هذه المفارقة التى تجعل الابدى زمانيا ، والثابت متغيرا ٠٠ يولد ويموت ، والاله يكفر عن خطايا الانســـان ؟ هاهنا يكون على المسيحى أن يوقف عقله ، وأن يهدم منطق تفكيره ، وأن يقف عاجزا ، وهو حينما يفعل ذلك ، يدرك لاول مرةان لعقله حدودا ينبغى أن يتجاوزها ، وأنه هنا أمام دائرة أعلى من دائرته الخاصة ، تتجاوز نطاقه وتعلو فوق فهمه ٠ ورغم ذلك كله يدعونا كيركجارد الى أن مفارقة المسيحية تؤلف الحقيقة القصوى للايمان ، كما أنها تؤلف موضوع عمل الايمان الخاص ٠

والواقع أننا اذا لم نقتنع بالتجاوز المطلق لموضوع الايمان ،وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضوع ، فان النتيجة هى أننا لا نبحث فى طلب الايمان ، وانما نبحث فى مجرد طلب براهين أو أدلة تؤدى الى اقتناع العقل دون القلب والوجدان ٠ ان الانسان لا يؤمن قط الا اذا اعتبر المفارقة موضوعا خاصا بالايمان ، وتلك المفارقة تتعارض كما ذكرنا وتتناقض مع العقل بجميع قواه ، وهناك صيغة كثيرة ماردها

---

(1) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript P 528

كيركجارد فى « نتف فلسفية » و « حاشية غير علمية » تقول « لا يكون الايمان حيث لا تكون المفارقة لكى تؤمن بالمسيحية » (١) .

والواقع أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد The moment of the incarnation والتى يصبح فيها الله انسانا ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح The moment of imitation of christ اللحظة الاولى تعبر عن اجتماع الابدية بالزمان ، واللحظة الثانية تعبر عن اجتماع عمل المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الابدى . والحق ان على كل مؤمن أن يضحى بنكران ذاته كى يستقبل بركة الله ويستفيدها ان المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لا يطلب رجال فكر .

ولقد كتب المفكر الايطالى C.P.S Fabro * تحت عنوان «عبث العقل ومفارقة الايمان » يقول ان اتجاه كيركجارد اللاعقلى جعل الكثيرين يهاجمونه ، وهؤلاء ليسوا فلاسفة عقليين وحسبه بل يمثلون جمهرة كثيرة من المسيحيين واللاهوتيين أيضا . ولقد كان النقاش حادا بخصوص النقاط الثلاث التالية :

١ ـ امكانية الدفاع عن الدين المسيحى .
٢ ـ امكانية اللاهوت .
٣ ـ امكانية قيام علاقة بين الطبيعة والعناية أو العقل والايمان (٢)

---

(١) أنظر Conculd'ng Unscientific, postscript و Philosophical Fragments فى مواضع متفرقة .

* C.P.S Fabro أستاذ الفلسفة بجامعة ماريا بروما كتب مقالا طيبا باللغة الايطالية عنوانه « الايمان والعقل فى جدلية كيركجارد ضمنه فقرته عن « عبث العقل ومفارقة الايمان » ترجم هذا المقال الى الانجليزية J - B Mondin

(2) Johnso ., H A & Thulstrup N. · A Kierkegaard critique, P. 174

## ١٠ : حول امكانية الدفاع عن الدين المسيحى :

هناك عدة معان للدفاع عن الدين المسيحى وكيركجارد يرفض المعنى الذى يقرر بأن العقل والفكر الفلسفى يمكنهما الدفاع عن الدين المسيحى ، ذلك أن العقل لا يمكنه تعقل الحقائق الكشفية أو حقائق الوحى ، ومن ثم لا يمكنه أن يدافع عما لا يقبله ولا يستطيع فهمه أو تعقله ، بل ان كيركجارد يرى أن العقل البشرى لا يستطيع الا أن يحطم الايمان ويهدم العقيدة • ان الايمان لايرتكز على العقل أو الفهم وانما على القدرة أو السلطة الالهية • فحينما ننظر مثلا فى مفارقة السيد المسيح الذى هو مفارقة مطلقة ، ندرك أن الدفاع عن مثل تلك المفارقة لا يتم الا بواسطة القدرة الالهية القادرة على احداث المعجزات ••• ان ابن الله أصبح انسانا •• أتى الى العالم ، وسار فيه ، وصار انسانا فرديا بكل ما تحمله الكلمة من معنى •• انسانا فرديا يأكل ويشرب • الخ ومع ذلك فلقد قام هذا الاله الانسان بمعجزات تخرق ناموس الطبيعة وقانون العالم بالنسبة الى الانسان •• لاحظ المعاصرون للسيد المسيح ذلك ، وأدركوا قدرته الفائقة ، وسطوته الكبيرة الممثلة فى خوارقه ومعجزاته ، ووعوا فى نفس الوقت أن قدرة السيد المسيح تفوق جميع قدرات البشر •• انها قدرة ذات طبيعة الهية •• وازاء ذلك كله كان لمعاصريه أن يؤمنوا به ، وبكلماته •• وبالمسيحية وكان هذا النوع من الجدل يسير على درب مترابط ••• اعجاز فى الفعل يعقبه ادراك بأن صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتع بقدرة الهية ، ويعقب ذلك الايمان به وبكلماته وبالمسيحية • ان هذا النوع من الدفاع عن الدين نوع فريد ، يستند الى قرار المعجزات والقدرة الالهية لصاحبها ومن ثم الايمان به وبالمسيحية •

ان دور العقل هنا دور ايجابى ، وهو يتمثل على وجه الخصوص فى الكشف عن تلك القدرة وعن الشخص الذى يمتلك تلك القدرة ... وهى قدرة يحيلها الايمان الى عبارة يرددها صاحب القدرة تقول « آمن بى وبكلماتى » (١) .

هناك اذن حل أو دفاع عن المسيحية عند كيركجارد وهو أن فعل الايمان يرتبط بتلك القدرة التى تظهر فى علامات خارجية على شكل معجزات ، لكنه تمشيا مع « الانجيل » يميز بين شكلين أو وجهين لفعل الايمـــــان :

الاول : وهو الوجه المبدأى ، يتمثل فى اعتقاد المسيحى وايمانه بسبب معجزات رآها واعتقد فيها كبينات واضحة تشير الى قدرة الهية.

الثانى : يتمثل فى أولئك الذين يؤمنون بدون الحاجة الى رؤية معجزات وهذا النوع الثانى من الايمان يعتبر أكمل وأعظم من الاول .

عقب كيركجارد على آية من الانجيل تقول «لا تؤمنون ان لم تروا آيات وعجائب » (٢) بقوله « اننا نجد هنا صحة عمل الايمان فى دائرته الخاصة غيرالمختلطة اطلاقا بدائرة العقل أو العلم أو بأى دائرة أخرى . حيث يأتى الايمان بالمعجزات أو الايمان بسبب وجود تلك المعجزات أولا ثم يلى ذلك وجود أناس يؤمنون بدون أن يروا تلك المعجزات . هاتان هما المقولتان الرئيسيتان للايمان ... فانت تؤمن أولا بأن الله سوف يحدث أشياء تخرق قواعد العقل ، وتهدم بنيان الفكر ، واذا اعتقدت فى ذلك ، فانه يســـهل عليك ان تؤمن بالعقيدة حتى ولو لم تر هذه الخوارق أو المعجزات . وحين تنظر فى المقولة الاولى ( أى المقولة التى

(1) Ibid : P 176

(٢) انجيل يوحنا . الاصحاح الرابع آية ٤٨ .

تتحدث عن الايمان بسبب وقوع معجزات من قدرة الهية ) فان دائرة المعرفة تختلط بدائرة الايمان . ذلك لان الامر في هذه الحالة هـو تمثل المعرفة بأعلى صورة من صور الايمان ، واذا نظرنا في المقولة الثانية ( أى المقولة التى تتحدث عن الايمـان بغض النظر عن رؤيـة المعجزات ) فان المعرفة فيها لا تحتاج الى سند من المعجزات ، اذ انأعلى صورة من صور الايمان هى أن نؤمن بدون رؤية علامات أو معجزات . ان هذا يعطينا مثالا على الخلط بين كل شيء اذا لم نعتنى بالنظر الى الايمان على أنه دائرة خاصـة بنفسها » (١) .

ويتبين من المعنى السابق أن المعجزة لها دور فى المعرفة المسيحية وفى الدفاع عنها ، لكنها يجب ان تبقى كما هى .. أى من حيث هى خارقة من خوارق العالم والطبيعة التى تستعصى على الفكر والفهم .

## ٢ : امـكانية اللاهوت

على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لانها تتجاوزه وتعلو عليه ، فاننا لايمكن أن نقصى تماما عمل العقل من موضوع العقيدة من حيث هى كذلك . ويمكن أن يقتصر دور العقل على الاعداد والدعوة ـ بطريقة ما ـ الى الايمان أو الاعتقاد ، بالاضافة الى أن العقل هو الذى يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه ، أو حسـب قول كيركجارد : ان العقل هو الذى يفهم أنه من المستحيل عليه أن يفهم موضوع العقيدة ، اذ حسب تفكير كيركجارد لا يمكن لشيء أن يكون معروفا معرفة عقلية ومعتقدا فيه ايمانيا فى نفس الوقت . ولقد بين كيركجارد فى « حاشية غير علمية » اللاتجانس المطلق بين العقل والايمان

---

(1) Kierkegaard, S : Journals No 672

وأنه من الممكن فقط للعقل أن يتعرف على سبب تجاوز دائرة الايمان وعلوها عليه ، وذلك خلال معرفة معينة بالعلل (١) لكن كيركجارد حينما أعاد فحص ماذكره فى « حاشية غير علمية » وذلك حينما بلغ نضجه النهائى أعطى لهذا الموضوع دقـة أكبر ، وثراءا أعظم ولقد وصل من اعادة فحصه هذا الى الاعتراف بامكانية قيام نوع من الفكر اللاهوتى تابع للعقيدة (٢) ٠

والواقع أن المسيحية ذات اتصال وثيق بالانسان العينى الموجود بكل أعماق ذاته العاطفية والاخلاقيـة ٠٠ وليست ذاته العقليـة أو المعرفية ٠٠٠ كما أنها تعقد الصلة القوية بين ذاتية الانسان ٠٠٠ بالمعنى الذى ذكرناه لهذه الذات ٠٠٠ وبين ذات الله الحية ٠٠ ولذلك كانت حركة المسيحية الاولى حركة متنقلة من العقيدة عبر العقيدة نفسها ، لكن المسيحية وقد اصطبغت بصيغة الاحسان سمحت باستخدام العقل على ألا يتخطى حدوده ولا يتجاوزها ، ومن هنا يقتنع العقل بادراك أن ثمة موضـوع ليس بامكانه أن يفهمه ، لانه يتجاوز حدوده ٠٠ وهذا الموضوع هو موضوع الايمان ٠

وهناك نقطتان هامتان فى هذا الصدد نجدهما فى مؤلف كيركجارد concluding unscientific postscript وهما :

أ ــ ان المسيحية ليست علما ، فى نظر المسيحى أدنى مرتبة من العقيدة ولا يمكن أن ينشغل به المسيحى عن طلب الوجود والابدية ٠ أن المسيحى لا يعبأ بان يكون عظيما فى عالمنا هذا أو أن يتزوج ٠٠ الخ ٠

---

(1) Johnson H.A & Thulstrup N. : Kieregaard critique P 177
(2) Ibid : P. 178.

**ب ـ اذا كان هناك علم مسيحى فيجب ان يقام لا على أساس ضرورة فهم العقيدة ، ولكن على أساس فهم ان العقيدة لا يمكن أن تفهم ٠**

## ٣ : امكان قيام علاقة بين العقل والايمان

ذهب كيركجارد الى آن العبث موضوع العقيدة وأن المسيحية ذاتها مفارقة (١) وأن قبول المفارقة بواسطة الايمان المسيحى لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل (٢) فالايمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفكر (٣) واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن أن نقيم علاقـــة بين الايمان والفكر ؟ ان هذا الاعتراض تقدم به peter Kierkegaard ( أخوه ) كما تقدم به ما جنوس اريكسون الذى كتب مؤلفا يدور حول هذا النقد تحت اسم مستعار هو ثيوفيلوس نيكولوس Theophilus N.colaus

ولقد رد كيركجارد على هذا الاعتراض ذاكرا أنه لامر حق أن الايمان موضوعه المفارقة ويتنفس تنفسا صحيا ومباركا فى عبثية لا تخضع للعقل ، ولا ترتبط بالفكر ٠٠ ولكن ذلك لا يكون الا بالنسبة الى الناظر اليهما ( المفارقة والعبث ) من الخارج ، أى بالنسبة لاولئك الذين لا يؤمنون ٠٠ أما المسيحى المؤمن ٠٠ المسيحى المعتقد بالله فانه لا يرى فى الايمان عبثا ، ولا فى العقيدة مفارقة ٠ لماذا ؟ لان المسيحى المؤمن يتخذ من الله سندا ومعيارا ، ويعتبره مبدأ الحق والغبطة ٠٠ وينظر اليه باعتباره قادرا على أن تكون جميع الاشياء فى متناوله ، وممكنة لديه ٠ وهو من هذا المنعطف يدرك أن فى مقدور الله واستطاعته أن يجعل المسيحى المؤمن ـ وفى ضوء ايمانه نفسه ـ يقبل العبث على

(1) Macquarrie; j. : Existentialism P 35.

(2) Blackh:m j.k. : Six Existentialist thinkers, P 4

(3) Kickegaard, s.: Fear and Trembling P 78

أنه غير ذلك وينظر الى المفارقة باعتبارها خالية تماما من أى تناقض ٠ فحينما اعتقد فى هذا أو ذاك لا بفضل العقل ، وانما بفضل اله يكون كل شىء بالنسبة اليه ممكنا ، فلن يظهر لدى عبث ، ولن اشعر فى قرارة نفسى بالمفارقة ٠

واذا كان العبث تعبيرا عن اليأس ، وهو غير ممكن عقليا وانسانيا ، فهو ـ مع ذلك ـ العلامة السلبية للايمان أو العقيدة ٠ لكن عبث العقيدة يختفى حينما يؤمن الانسان ٠٠ فحينما يعتقد الانسان فان العبث لا يصبح عبثا ٠٠ ان الايمان يزيل هذا العبث ويمحوه ٠٠ ان العاطفة القوية ٠٠ عاطفة الايمان هى التى تجعلنا قادرين على السيطرة على العبث (١) ٠

ان العبث يمثل الجانب السلبى لدائرة الايمان ، ويجعلها دائرة مستقلة بذاتها فى نفس الوقت ، وهاهنا نحن نجد أنفسنا امام اللحظةالاولى فى العلاقة بين العقل والايمان ٠ وهى لحظة سلبية محضة ، أما اللحظة الجدلية الثانية فى العلاقة بينهما فهى تلك التى يمكن أن نسميها باللحظة الايجابية السلبية ، فتجسد الله فى المسيح يعنى ارتباط الابديـــــة بالزمانية ، اذ فى لحظة تاريخية معينة ، يصبح الله انسانا وهذا الامر يفر من كل منطق ، ويهرب من كل فكر ٠٠ لكنه مع ذلك ـ وهذه هى الناحية الايجابية ـ يجعل العقل يدرك حدوده ويعرفها ٠ وهذا يعنى أن الجانب السلبى المتمثل فى عدم قبول العقل للارتباط بين الابدية والزمانية ، والاندماج بين ما هو لاهوتى وناسوتى ، يتضمن أيضا جانبا جدليا ايجابيا يتمثل فى معرفة العقل لحدوده ، وقصور قواه فى فهم دائرة أعلى منه ، وتتجاوزه ٠٠ ألا وهى دائرة الايمان ٠

---

(1) Johnson H.A & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique, P 182



## خامساً :

## تأكيد الذاتية ورفض الموضوعية

### ـ المدخل الوجودي الكيركجاردي في تناول الذاتية :

ليست وجودية كيركجارد مجرد رد فعل ضد فلسفة هيجل ، كما أن التراث الوجودي اللاحق على كيركجارد ، والذي تأثر به بلا شك ـ باعتبار أن كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ـ هو أكثر من كونه مواجهة صارخة للنسق الهيجلي .. ان الوجودية أعمق بكثير من ذلك ، ويجب أن تفهم على أنها حركة نقدية عميقة ، وثورة هائلة ضد الاخفاق المتكرر الذي أتت به المذاهب العقلية والتجريبية والمثالية منذ عهد ديكارت . لقد أهملت كل هذه المذاهب الفلسفية العنصر الذاتي المتدفق بالحماس والعاطفة ، ولم تدرك المعنى الدقيق لكلمة ذاتية Subjectivity (١) .

والواقع أنه مهما كان من صحة ودقة الفكر الحديث ، فلقد كانت الانا دائما أمام الغير . العالم والطبيعة والوجود العام ، لكن هذه الانا لم تعالج في تلك الفلسفة الحديثة لا باعتبارها موضوعا ذاتيا خاصا ولا باعتبارها شيئا لابد من انكاره . ومن هنا أتت محاولات هيوم Hume باحثة عن ذلك الشيء أو ذلك الانطباع الذي يعد مسئولا تماما عن الضمير الشخصي .. أي عن تلك الذات .. لكن محاولته تلك باءت بالفشل (٢) . أما بالنسبة الى كانط Kant فان الجانب الذاتي لم

---

(1) Johnson, H.A. & Thulstrup, N : AKierkegaard critique P 22

٢ ـ انظر في ذلك مؤلف هيوم الرئيسي :
Treatise of Human Nature, Book 1. Part IV, sec. VI

يتم انكاره ٠٠ فالذات الباطنة عنده موجودة ، لكنها تندرج تحت عالم الحقائق Noumena لا عالم الظواهر Phenomena ، ومن ثم فهى لا تخضع للادراك الموضوعى بأى ضرب من ضروب المعرفة الانسانية ٠ أما هيجل فلقد طمس الذاتية حين أدرجها كشىء أو عبارة فى بانوراما التاريخ العالمى ، وفى نسقه الفلسفى الشمولى ٠

عند هذا الحد بدأ تدخل كيركجارد واختراقه المستميت واللدود لدائرة الفكر الحديث ٠٠ وبعبارة صارخة ودقيقة أعلن : أن الوجـــود الذاتى لم يحظ بعد بالعدالة المطلقة ٠٠ فلقد ظلم الوجود الموضوعى الوجود الذاتى وحظى بثقل أعظم ومكانة أكبر ٠ يقول كير كجـــارد « لقد اتفق المفكرون العظماء على وضع كل أنواع الشرور فى الذاتيـــة بينما أضحت الموضوعية عندهم عامل نجاة ٠٠ وتلك هى قمة الغموض والخلط ٠٠ فكل مصور للموضوعيـــة يظن أنه ينقذنا ما هو الا طعم للمرض وطعام له » (١) لقد أدرك كيركجارد عظم المدى الذى تغلغلت به النزعة الموضـــوعية فى الرأى السائد العام ، ولاولئك الذين بلغت بهم الموضوعية حدا جعلتهم ينفصلون وفقه عن ذواتهم فصلا دائما (٢) ٠

ان الفـــكر لا ينفصل عن الحياة المشخصة والعينية عند كيركجارد، ولذلك نراه يعبر عن دهشته البالغة لهذا التناقض الحاد بين النسق الفلسفى لدى شوبنهور وبين المقولات الواقعية التى كان يحيا وفقهـــا ٠ ويضيف كيركجارد « أننا اعتدنا أن نرى الفلاسفة ـ ومن بينهم هيجل ـ يعيشون حياتهم الخاصة واليومية بطريقة تتناقض تماما مع فـــكرهم وفلسفاتهم ٠ ان هذا يمثل الخلط الذى اجتاح التفكير العلمى » (٣) ٠

(1) Kierkgaard, s. : Journals No 1042.
(2) Johnson, H. A & Thulstrup; N. : A Kierkegaard critique P 23
(3) Kierkegaard, S. : Journals. No 582

لقد شوه هيجل العقيدة المسيحية حين اعتبرها خطوة أسطورية في نسقه الموضوعى العظيم • لكن العقيدة الحقة ليست موضوعا خارج الفرد ، بحيث يتطلع اليها هذا الاخير من بعد •• انها طريقة تفكير تتكرر فيالوجود الشخصى الذاتى • وأنه لفارق عظيم بين من يتحدث عن المسيحية أو حتى يعجب بها من وجهة نظر موضوعية ، وبين من يحيا المسيحية ويعيشها واقعا فى حياته •

لقد حاولت الفلسفات الحديثة أن تنكر الذات الانسانية ، وتهاجمها وتفصلها عن العالم ، لكن الذات الانسانية قائمة وموجودة رغم ذلك •• الذات الانسانية لا يمكن انكارها وتعليقها علىالانساق الموضوعيةالمتتابعة•• الذات الانسانية لا يمكن الهرب منها أو تجنبها أو اغفالها لأنها حقيقتنا واصلنا • وحين أقول أن لى ذاتا ، فان هذا لا يعنى أن تلـك الذات مملوكة لى •• انها ليست شيئا من نوع فريد ، أو ملكية من نوع خاص انها نمط من الوجود ، أو حالة وجود • وحينما يحاول الفكر الحديث تجنب الذاتية فانه انما يتجنب فعل الوجود ذاته ، وهذا ليس بالامر الهين أو اليسير ، فأن تكون سليما مع كل شىء عدا وجودك المشخص ، فان ذلك يكون بعيدا تماما عن الصواب • يقول كيركجارد « ان طريقة التفكير الموضوعى تحيل الذات الى شىء عارض ، ومن ثم تحول الوجود الى شىء غير هام •• الى شىء ينتهى •• انها تقودنا الى نوع من التفكير المجرد : الى الرياضيات والى المعرفة التاريخية بكل أنواعها • وهى فى الغالب تقذف بنا بعيدا عن الذات التى اما أن توجد أو لا توجد ، ولقد كان هاملت على صواب حينما ذكر أن الوجود واللاوجود ليس لهمـا الا مغزى ذاتيا » (١) •

(1) Kierkegaard, S. : concluding unsicentif'c postcript, P : 173

- والواقع أننا حينما نتجاهل الذاتيـــة ، فان هـــذا يعنى تجاهلنا للوجود فى نفس الوقت ، فهذا الوجـــود الحى لا يمكن أن نضمه الى « ركن خاص » فى اطار موضوعي رحب ، كما لا يمكن أيضا أن نضمه الى آن لحظى زمانى دون اخر • ان هروبنا من الذات وتجنبنا لها ، لايعنى أننا نستطيع أن نهرب من المذهب الذاتى Subjectivism

يجب علينا اذن أن ننفذ الى باطن هذه الذات وأن نكتشف ماهى وكيف تكون على الحقيقة ، وأن نعيد النظر فى كل الافكار السابقة فى سبيل الوصول الى الكشف عن حقيقة الذات • والحق ان كيركجارد كان قد أخذ على عاتقه اعادة فحص وصياغة هذا الموقف بصـــورة جديدة مبتكرة ووصل من ذلك الى نتائج مثـيرة كانت كلها الى جانب الموقف الذاتى ، ولقد تأكدت هذه النتائج وتعمقت فيما بعد فى كتابات ياسبرز ومارسل وهيدجر تلـــك الكتابات التى اتخذت صـــورة الوصـــف الفينومينولوجى لاعماق الذات • (١)

وحينما انتبه كيركجارد الى تلك المجالات التى امتنع فيها ظهور مصطلح الذاتية « فلح فى القاء الضوء على الوجود الحى المعاش الذى ينشب أظافره فيها ، وتمثل ذلك الوجـــود الحى المعاش عنده ، فى الشعور ، والاختيار ، والتكرار ، وفناء ، البشرية ، والقلق ، واليأس ، والموت • وفى كثير من الاحيان استطاع كيركجارد أن يسلط اضواء جديدة عليها ، وأن يثبت أن تفسير هذه الامور كان تفسيرا ضحلا شمله التحريف على نحو واضح • وعادة ما كان كيركجارد يطلق عليها بانها « ذاتية » أو « لا عقلية » •

---

(1) Johnson, H.A & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique p 24

من الثابت اذن أن كيركجارد كان محللا لظاهرة الوجود الباطن التى تتصف بكونها ظاهرة ذاتية • لقد حـــاول وصف اليـــأس والموت والاختيار والقلق وغيرها بدون تحريف ، وكما تحدث تماما • ان « من واجب الانسان أن يكون موضوعيا مع ذاته ، وذاتيا مع الآخرين » (١) لقد كان كيركجارد يأمل بهذا القول ابعاد كل العناصـر السلبيـة واللاأخلاقية التى اتسم بها الاتجاه الذاتى فى بعض الاحيان •

لقد كان كيركجارد من كبار الفينومينولوجيين ، اذ كان محللا بارعا لتركيبات الوجود الشخصى ، واصفا دقيقا لباطن الذات ، وأدت أبحاثه الى تساؤلات أساسية عن الآراء التقليدية فى « الذات البشرية » وكان أساس الرأى الجديد الذى أتى به هيدجر عن الذات فى كتابه « الوجود والزمان » •

ويلاحظ كيركجارد أنه خلال الفلسفة الحديثة تم توحيد النفس الانسانية بالعقل أو بالذات العارفة ، ومنذ وقت ديكارت اعتبر العقل شيئا مفكرا ، يقطن دارا منعزلة ، منفصلا تماما عن العالم الخارجى بموضوعاته الممتدة • ولقد رأى كيركجارد أن ديكارت كان مخطئا حين ظن أن قضيته القائلة « أنا أفكر اذن فأنا موجود » قضية صحيحة ، واستدلال صائب ، فالواقع أن تلك القضية ليست استدلالا على الاطلاق ولكنها مجرد لغو : يقول ديكارت « اذا كنت أنا أفكر فما العجب فى أن أكون أنا موجودا ؟ ان القضية الثانية لا تقول أكثر مما تقوله القضية الاولى واذن فليس ثمة استنباط هنا ، وانما الامر مجرد لغو » (٢) ان

---

(1) Kierkegaard, s. : Journals, No 676

(2) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript P 281

التفكير هنا هو تفكير موجود ينتمى الى شخص موجود ... ان أسوأ أخطاء ديكارت هي نظرته الى المفكر وكأنه عنصر منعزل ومنفرد ، وهو بذلك يتجاهل حركة فعل الوجود بنسيجه المركب »(١) .

ان الذات الحقة ــ يقول كيركجارد ــ « ليست هى الذات العارفة، اذ العارف يتحرك فى دائرة الامكان ... ان الذات الحقة هى الذات الاخلاقية الموجودة » (٢) ، وهذه الذات الموجودة تكون على علاقة بالعالم خلال عدد لا يحصى من الطرق بالاضافة إلى علاقتها المعرفية ... ومن ثم فلا انفصال بين الذات العارفة وبين العالم كما توهم ذلك ديكارت . ان هذه الارهاصات الكيركجاردية أصبحت تصـــيغ الآن الاتجـــــاه الفينومينولوجى .

ان الوجود لا يمكن أن يكون متضمنا فى الفكر ولا يمكن أن يشتق منه ، اننى أحس وأشعر باهتمامى بالوجـــود العينى الذى هو أنا ، وبالمواقف الواقعية التى تهددنى . ان الفكر النظرى لا يجعلنا نطمس ذواتنا الحرة وحسب ، بل ان النزعة العلمية أيضا تؤدى الى مصائب وكوارث جمة بالنسبة الى الاخلاق والدين .. يقول كيركجارد : « اننى أقول دائما ، أن العلوم لها كل اجلال واحترام ، ولكن ربما روي حاول الناس اشاعة الروح العلمية ، فشقت طريقها نيهم ، وفرضت نفسها عليهم بحيث تلاشى المتدينون الحقيقيون ، وفقد الناس احترامهم لوجودهم المشخص » (٣) .

نعم فللعلم المجرد مكانته ، لكنه يصبح خطرا داهما حينما يتحول

---

(1) Johnson, H. A. & Thulstrup, N : Akierkegaard critique, P 30

(2) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript, P 281

(3) Kierkegaard, S. : Journa s. No 1169

عند مفكر مثل هيجل الى تفكر مجرد « يقبل الامكان السابق واللاحق ، ان الفكر المبحث هو محض خيال » (١) • لقد اقترح كيركجارد منهجا آخر هو المنهج الوصفي الفينومينولوجي ، استخدمه كيركجارد لمحاولة الكشف عن بناءات الوجود الانساني العيني والمشخص •

ان الفهم ليس نتاج عقل منفصل عن العالم • انه – الى حد ما – وجه مساعد للوجود الفعلي والواقعي • فالفهم والشعور ليسا حبيسين لوعاء جوهري هو العقل انهما يمدان الذات البشرية بطرق الوجود في العالم ... انهما لا ينفصلان عني ، ولكنهما وجهان ضروريان لوجودي • ان الحياة والوعي يتغيران معا في علاقات داخلية متبادلة • ان الوجود الانساني لم ينغلق على ذاته في حدود الفكر الاستاتيكي ، لكنه وجود يمتد في حاضري ويتفتح على الماضي الذي كنت أعيشه ، وعلى المستقبل الذي هو أمامي ، كما أنه وجود ينفتح على العالم الذي هو وجه أساسي لوجودي ، فلولا العالم ما كان الشخص (٢) •

والذاتية أو الفردية المشخصة تتعارض تعارضا كبيرا مع تصور الحشد Crowd ولقد ذكر كيركجارد في مدخل يوميات عام ١٨٥١ ان الصحافة بتاثيرها على الرأى العام للملايين تجعلهم يفكرون تفكيرا نمطيا واحدا باعتبارهم حشدا • وهذا يعد اهانة عظمى للكرامة الابدية للانسان المفرد الذى خلقه الله على صورته (٣) •

---

(1) Kierkegaard : s : concluding unscientific postscript, p 281.

(2) Johnson H.A and Thulstrup N. : AKierkegaard critique, p 32

(3) Kierkegaard; s : Journals; Entry of the year 1851.

## ب ـ نقد كيركجارد لتصور الحشد

تحدث كيركجارد عن تصور الحشد هذا فى كتابه The point of view for My work as An Auther فذكر أن هناك رأيا يقول أنه حيثما يوجد الحشد توجد الحقيقة أيضا وأن الحقيقة ذاتها تتطلب حشدا وراءها يدعمها ويقويها وينشرها ، وهناك رأى اخر يعارض هذا الرأى الاول يقول أنه حيثما يوجد الحشد لا توجد حقيقة ، فاذا كان كل فرد يمتلك بفرديته الشخصية .. الحقيقة ، فان هؤلاء الافراد حينما يجتمعون تضيع الحقيقة منهم وسط الصخب والضوضاء والتصويت وغير ذلك (١) .

والحشد عند كيركجارد لا حقيقة ، لان الفرد وحده هو الذى يحقق الهدف ويصل اليه ، وهذا الهدف فى صورته الاسمى يتمثل فى الوصول الى الابدية والى المسيحية كما ذكر ذلك القديس بول . ان كل انسان مفرد مشخص يساعده الله على الوصول الى الهدف .. وهذا الانسان المفرد المشخص لكى يكون كذلك عليه أن يتحدث الى الله والى نفسه . لكن هناك رأيا آخر يعارض هذا الرأى يقول أن الانسان انما يصل الى هدفه بالتعاون مع الآخرين والاندماج فيهم ، وهؤلاء يكونون حشدا يضمن نجاحا سهلا لافراده كلهم دون تمايز ودون تفرد . الواقع أن هذا الرأى الاخير يمثل رأيا يمكن قبوله بالنسبة الى المنافع الارضية والمادية ، لكنه غير ممكن على الاطلاق بالنسبة الى الله والابدية وعلاقة الفرد المشخص بالالوهية .. فهذه الامور الأخيرة كلها تبقى فردية وذاتية بحتة . ومعنى هذا أنه حيثما يكون الحشد لا تكون ثمة فردية أوذاتية

---

(1) Kierkegaard, s : The point of view, tranlated by w. Lowrie oxford university press 1939 P 112.

تعمل وتحيا من أجل غاية أسمى ، بل كل ما هنالك هو مجرد غايات ارضية ونفعية ، فالحشد لا حقيقة ٠

والحشد الذى يتحدث عنه كيركجارد ليس هذا الحشـــد أو ذاك : ليس ذلك الذى يوجد الان أو الذى انتهى من قبل ٠٠ ليس حشد أناس متواضعين أو حشد أناس متفو ، ليس حشد الاغنياء أوحشد الفقراء ٠٠ انه الحشد فى تصوره الاساسى الذى يطمس الفردية ، ويلغى الذاتية ٠٠ انه ذلك الذى يقضى على احساس كل فرد بمسئوليته الفردية، فاذا جمعنا أربعة نســاء وزودناهن بالفكرة القائلة بانهن مجرد حشد ، فان واحدة منهن لاتستطيع أن تقول على وجه التحديد متى بدأت بعمل معين ، ومن عملته بالفعل ، ومن تحملت مسئولية فيه ٠

والحشد زيف : فهو يفعل ما يفعله الافراد الداخلين فيه ، على الرغم من أنه كل فرد ٠٠ انه تجريد لا أيادى له ، فى حين أن لـــكل فرد زوج من السواعد هما اللتان تفعلان فى الحقيقة ٠ والحشـــــد جبن ، يجعل احساس الفرد قويا بأنه لا يستطيع بمفرده أن يتخـــذ قراره بنفسه ، وأن يختار بكل حريته ، وأن يعمل بارادته الذاتيـــة الصميمــــــة ٠

الحشد لا حقيقة لان السيد المسيح تم صلبه ، ورغم انه وجه نفسه للمجموع ، الا أنه صلب ، صلب دون أن يطلب مســاعدة من الحشد بأى طريقة ٠ ان المسيح لم يكون حزبا ولم يسمح بتصويت سيـــاسى لكنه كان هو ما هو مفردا ٠٠ واحدا ٠٠ وظل كما هو ممثلا للحقيقة التى تربط نفسها بالفرد ٠ ان كل فرد يصون تلك الحقيقة ويتطلبها

(٠٠) Ibid. P. 112

بمعناها الفردى والذاتى المشخص يصبح شهيدا بطريقة أو أخرى ، وهو غير محتاج لشهود على فعله من حشد خارجى أو غيره ٠٠ ان ما يحتاجه فقط هو أن يعيش الحقيقة ويحياها فى ذاته ٠

الحشد لا حقيقة لاننى أعنى بالحقيقة ٠٠ الحقيقة الابدية الدينية الاخلاقية وهذه الحقيقة بعيدة تماما عن الحقيقة التى ينشدها الحشد : الحقيقة الارضية ٠٠ المادية ٠٠ النفعية (١) ٠

الحشد لا حقيقة ٠٠ وانني لأتحرق شوقا فى انتظار الابدية ٠ ويزداد هذا الاحتراق توهجا كلما فكرت فى بؤس عصرنا ، وتكالبه على الماديات والقوالب الشكلية ، ومسخه للفردية والذاتية ٠ ان الحقيقة تتكون بالضبط من تصور الحياة التى تعبر عنها الذات ولا يصل اليها الفرد الا تحت أعين الله ٠٠ اذ الله نفسه هو الحقيقة وحينما يصل اليها يكون موسوما بعلامة تميزه ، علامة تتناقض بكل وضوح مع كل ما هو خيالى ٠٠ لا شخصى ٠٠ مجرد ولا يتوافق البتة مع تصور الحشد أو التجمع أو ما هو عام ان الله يلفظ ذلك ٠٠ ويلفظ الحقيقة المتصلة بها (٢) ٠

ويرى كيركجارد أن الفرد مقولة ، مربها هذا العصر ، وكل التاريخ ، والجنس البشرى ككل ، وفى استطاعة كل انسان أن يكون هو ما هو أى أن يكون فردا ، الا ذلك الذى ينبذ ذاته ، ويستهويه اللحاق بقطيع الحشد ٠ انه فى هذه الحالة الاخيرة يهوى الحشد أو يتظاهر أنه يحبه ، وهو من ثم يهوى المسير فى طريق القوة المادية ٠٠ طريق

---

(1) Ibid : P. 113
(2) Ibid : P. 119

المميزات الزمانية من كل نـوع طريق اللاحقيقة ، لان الحشـد لا حقيقة (١) وفي هذا الصدد يذكر كوفمان أن كيركجارد « لم يكن واعيا بالاتجاه الذاتي الفردي فحسب بل حاول أن يقدم الفرد كمقولة ،ولذلك لم يكن من اليسير لمعاصريه أن يقدروا اتجاهه هذا ، اذ في أدغال نثرياته الفسيحة غير المشذبة لا يمكنك أن تكتشف أهميته الفلسفية »(٢) .

- الحشد لا حقيقة لانه يتناقض تماما مع الحرية ، فالانسان الذي فقد ذاته يفقد من ثم حريته ، انه يصير عبدا لضجيج التجمعات ، وتابعا للعقل الجمعي أو اللاشعور الجمعي ، انه يسير وراء قطيع الناس ، يفعل ما يفعلون ، ويتحرك كما يتحركون . انه غير قادر على اتخـاذ قراره بنفسه فالقرار لا يصدر عنه، انما هو يخضع لقرارات الجموع، وهو بالتالي غير قادر على الاختيار : اختيار ذاته أو اختيار أى ممكن من الممكنات ، لان ذلك الاختيار عنده مرهون بفـكر الحشد وموقوف على طموحاته وأهدافه لا طموحات وأهداف الفرد العيني المشخص .

ولقد لخص Johannes Hohlenberg رأى كيركجارد في الذاتيـة والفردية في مواجهة تصور الحشـد بقوله :« ان ما نخاطر به هـو الاختيار بين الفرد والمجتمع ، بين الشخصية الانسانية والحشد ، بين الحرية والعبودية ، بين المسيح ( الحقيقة ) وضد المسيح ( اللاحقيقة ). اما الحياة الشخصية الفردية .. الصورة المصغرة لله .. القادرة على ممارسة الحرية ، والفعل المسئول ، ومن ثم حياة الكد والمعاناة والمخاطرة أو حياة لا شخصية ، جماعية غير حرة ، غير قادرة على الاستقلال في

---

(1) Ibid, P. 131.

(2) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostoevsky to sartre, P. 16

المعرفة والفعل المسئول ٠٠ ومن ثم حياة زائفة حالمة ذات سعادة مادية، وجنة أرضية ، لا يمكن ان تكون حقة » (١) ٠

## ج ـ اختيـــار الـــذات

قلنا أن انسان الحشد ليس انسانا حرا يتخذ قراراته بنفســـه كما أنه غير قادر على الاختيار ، وسيتضح لنا من هذه الفقرة الصـــلة الوثيقة بين الاختيار وبين الذاتية وأن الانسان حين يختار فانه انمـــا يختـــار ذاته ٠

والواقع أن أعظم شيء منح للانسان هو الاختيار وهو الحرية (٢) فالوجود الحق يتمثل في الاختيار ، وأن توجد هو أن تختار (٣) والمجرد لا يوجد ، وانما ما يوجد هو الفـــرد الذى يختار بعواطفه وانفعالاته أى بملء ذاتيته (٤) ٠ واذ كان الفرد المشخص هو قراراته واختياراته فان القرار لا يوجد مستقلا عن العاطفة وعن الانفعال ، كما أن الانفعال الحق لا ينفصل عن القرار بشرط ألا نعنى بالقرار اختيارا موجها خارج الذات ٠٠ اذ هو داخل في الصميم (٥) ٠

والواقع أن كيركجارد قد جعل من مقولة الاختيار الخاصـــية

---

(1) Hohlenberg, J, : s. Kierkegaard translated by Maria Bachmann - isler, Basel, 1959, P 417.

(2) Kierkegaard, : Journals No 1051

(3) Jolivet, R. : introduction to Kierkegaard, F.R: muller 1950 P 101

(4) Wahl, j. : Etudes Kierkegaardiennes, Paris, vrin, 1940. P. 258

(5) Ibid 264.

الاساسية للشخصية فى وجودها العينى المفرد ، اذ فى عملية الاختيار تغوص الشخصية فى الشىء الذى تختاره وعندما لا تختار فان هذه الشخصية سرعان ما تتلاشى أو تتوقف عن أن توجد بالمعنى العينى للوجود (١) . وقد يبدو للوهلة الاولى أن ما نختاره يكون خارج الذات وهذا غير صحيح ، اذ الشىء الذى نختاره يكون فى أعمق علاقـــة مع الذات التى تختار .

ويرى كيركجارد ـ تأكيدا لاتجاهه الذاتى هذا ـ أن محك الاختيار الذى تحقق به الذات وحدتها واكتمالها هو الاستبطان ، وأن الاختيار الحقيقى هو اختيار يتم باطنيا بجد ووجـــدان وعاطفة متدفقة .. ان الاختيار باختصار ليس هو اختيار شىء ما خارج الذات بل أنه اختيار الذات للذات ، ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار الذى يتسم بالذاتية الخالصة .

حينما يختار الانسان اذن ، فانه يختار ذاته ، اذ الاختيار الحق هو اختيار الذات لذاتها ، وبدون هذا الاختيار لن يكون الانسان شيئا . ويرى كيركجارد أن أعظم الشخصيات لا ينبغى أن نقول عنها أنها موجودة قبل أن تختار ذاتها ، وأن أكثر الشخصـــيات تواضعا تعد موجودة وجودا عينيا حقيقيا اذا اختارت ذاتها . ان الانســـان لا يصبح حينما يختار ، هذا الشىء أو ذاك بل انه يكون نفسه ، وفى استطاعة كـل انسان أن يحقق ذاته بملء حريته واختياره لو أراد ذلك حقا . والواقع أن الفرد وان كان يضيق ذرعا بحياته الخاصة ، فانه لا يرغب فى أن يستبدل ذاته بذات اخرى ، بل ان الشخص المقبل على الانتحار لا يريد

---

(1) Robert, B : A Kierkegaard Anthology, London 1947, P 261

حقيقة أن يتخلص من ذاته • بل انه يود ان يكسب فقط صورة أخرى لهذه الذات (١) •

أما السبب فى أن الانسان لا يختار الا ذاته فهو لانه اختار هذه الذات دون أن يختار ذاتا أخرى • وهذه الذات التى اختارها لا توجد من قبل ، اذ أنها أتت الى الوجود بواسطة فعل الاختيار نفسه ، ومع ذلك فهى توجد لانها كانت فى الحقيقة ذاته ، ففعل الاختيار يتضمن هاتين الحركتين الجدليتين : فما اختاره يوجد بفضل هذا الاختيار ، وهو كان موجودا والا لما كان هناك اختيار •

وأول صورة يتخذها الاختيار هى العزلة التامة ، لانى فى اختيارى لذاتى أفصل هذه الذات عن العالم كله ، وانسحب تماما عما يحيط بى من خارج (٢) — وتكون نتيجة هذا الفصل وذلك الانسحاب الغوص فى أعماق ذاتى بأقصى ما يمكن من ذاتية • وبعد ذلك تأتى الصورة الاخرى وهى صورة الاختيار اختيار المرء لذاته بكل حريته • وهو فى هذه الحالة • بل فى تلك اللحظة التى يختار فيها يكون فعالا •• فى حالة حركة ، ولا يتم له اختيار ذاته الا فى صورة متعينة واقعيا بوصفه هذا الفرد المعين والمشخص والمحدد •

واذا كان الانسان يختار ذاته بوصفه تعينا واقعيا مشخصا ، فان هذا التعين الواقعى المشخص هو الحقيقة القصوى للفرد ، ولكن لما كان الانسان يختار هذا التعين عن طريق حرية اختياره ، فان [illegible] المعين ذاته سرعان ما يعدو واجب الفرد من الناحية الاخلاقية ، [illegible]

(1) Kierkegaard, S. : Either or. vol 2 P 180
(2) Wahl, J. : Etudes Kierkegaardiennes, P: 261

الفرد الذى يحيا حياة اخلاقية الا فردا قد رأى ذاته واختار ذاته ، ونفذ بكل شعوره الى تحققه العينى ذلك .

والواقع أن الانســـان لكى يقوم باختيار ذاته ، فلا بد من أن ينتقل من المدرج الحسى الى الاخلاقى ، وهذا الانتقال لا يتم الا بواسطة اليأس ذلك أن الانسان الذى يعيش فى المدرج الحسى ينشد اللذة والتمتع باللحظة الحاضرة ، الا أنه لا يلبث أن يعتريه يأس من تلك الحياة ، وعن طريق هذا اليأس ينتقل الانسان من المدرج الحسى الى المدرج الاخلاقى الذى يستطيع فيه أن يختار ذاته . فاليأس اذن شرط ضرورى لاختيار الذات ، واختيار الذات متضمن فى اختيار اليأس ، ومن هنا يبدو القول « اختر اليأس » مؤديا الى القول « اختر ذاتك » ومن هنا أيضا كان لليأس اهمية كبيرة فى فكر كيركجارد من حيث أنه الوسيلة المؤدية الى اختيار الذات « وحينما يختار الانسان اليأس فانه يختار ذاته فى حقيقتها الابدية. » (١) . يقول كيركجارد « ان اليأس اختيار ، واذا استطاع الانسان أن يشك دون أن يختار ، فانه لا يستطيع ان ييأس دون اختيار ، وحينما ييأس الانســـان فانه يختار مرة ثانية انه يختار ذاته فى مباشرتها الحية ، وفى حقيقتها الابدية » (٢) .

ويصر كيركجارد على أن نقطة البداية الحقيقيـــة لايجاد الذات والمطلق تتمثل فى اليأس وليس فى الشك كما ظن ذلك ديكارت فاليأس يعبر عن الشخصية كلها ، أما الشك فهو يعبر عن الفكر فقط . يقول كيركجارد « حينما اختار بصورة مطلقة فانى أختار اليأس ، وفى اليأس اختار المطلق ويكون فى اتحاد تام بينى وبين المطلق واستطيع أن أقول

(1) Kienhardt, K.F. : The existentialist Revolt, P. : 55.
(2) Kierkegaard, S. : Either or vol 2 P : 177

أنى اختار المطلق الذى يختارنى ، وأنى اضع المطلق الذى يضعنى لانى اذا لم أذكر أن هذا التعبير الثانى مطلق بصورة مساوية تكون مقولتى عن الاختيار زائفة . لان المقولة باختصار هى التوحيد بين قضيتين » (١) .

الاختيار الصحيح اذن ليس اختيارا بين اشياء وليس متصلا بالخارج .. انه اختيار الذات لذاتها . وهاهنا يكون كيركجارد قد غمس مقولة الاختيار ـ التى سيكون لها شأن كبير فى التفكير الوجودى ـ فى الذاتية وصبغها بالفردية المشخصة . وهكذا كان كيركجارد مفتننا ومسحورا بنزعته الذاتية بشكل لم يعهده الفكر الانسانى من قبل ، بل لقد اقترح ـ تمجيدا للفردية ـ المشخصة ـ أن يكتب على ضريحه عبارة « ذلك هو الفرد » (٢) .

د . تحليل مفهوم الذاتية فى كتاب « حاشية غير علمية »

ميز كيركجارد فى مؤلفه " Concluding Unscientific postscript " بين مصطلحى الموضوعية objectivity والذاتية Subjectivity فى ضوء الديانة المسيحية ، وذلك بصورة أوضح وأكثر عمقا وتفصيلا مما نجد عليه هذا التمييز فى مؤلفه Philosophical Fragments وفى مؤلفه الاول : « حاشية غير علمية » خصص فصلين يحتويان على ثلاثين صفحة للحديث عن الكتاب المقدس ، وعن الكنيسة كبناء اجتماعى ، وتاريخ الكنيسة فى دورتها الدنيوية ، والتأمل اللاهوتى الفكرى ، اما باقى الكتاب فقد خصصه كله للحديث عن الناحية الذاتية للعقيدة

---

(1) Ibid, P : 179

(2) Kaufmann; W. : Existentialism from Dostoevesky to sartre U.S.A 1970 P 17

أو الايمان (١) فى تناول كيركجارد لمسائل الاخلاق واللاهوت والميتافيزيقا فى هذا الكتاب ، نجده يهاجمها هجوما مرا ويصفها بأنها « صفير فى الظلام ، وخداع ذات ، وجهد لا يكل من أجل اخماد القرارات الحاسمة التى تبناها » (٢) كذلك خصص كيركجارد صفحات مطولة من كتابه « نتف فلسفية » وفى يومياته ومؤلفاته الاخرى لتناول مسألة الموضوعية والذاتية .

لكن ما الذى نعنيه بالحقيقة الوجودية فى حياة واعمال كيركجارد؟ انها تحول من المجرد Abstract الى العينى concrete وتحول من المثل الى الايمان المشخص بالله أو العلاقة المشخصة بالاله الحى .. انها تحول من المعارف النظرية الى التحقيق العينى والممارسات الشخصية ..انه كيف How اكثر منه ماذا what انه حياة فعلية وواقعية لما يعتنقه الفرد ويتعلمه . ولقد سمى تيودور هيكر Theodor Haecker الفصل بين العقل وبين موضوعاته بأنه خاصية أساسية للفلسفة الاوروبية تبدأ تلك الفلسفة من الموضوعات فالفرد فالموضوعات مرة أخرى ، أما كيركجارد فان بداية فكرة الوجودى ونهايته تتمثل فى الفرد بكل ما فيه من عينية وتشخص وذاتية (٣) لقد واجه كيركجارد التراث الفلسفى الاوربى وتحداه بالفردية الانسانية المشخصة .. بداية كل فكر ومنتهاه (٤) .

---

(1) Johnson; H. A. & Thulstrup N : A Kierkegaard critique P 169

(2) Kaufmann, W. : Existentialism from Destoevsky To sartre P 17

(3) Haecker, Th. : s. Kierkegaard, translated by Alexander Dru, New york, 1937, P 25

(4) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostoevesky to sartre P 14

والواقع أن كتابات كيركجارد ، والتى اتخذت طابعا جدليا كان محورها الاساسى التركيز على الاستبطان الوجودى Ex'stential introspection لاغوار الذات المفردة المشخصة ، وهى فى سبيل تأكيدها على الذات المفردة المشخصة ، وعلى الباطن العميق العينى أقامت الكثير من المعضلات والعواطف فى وجه كل العمليات التفسيرية والتحليلية التى اتسمت بطابع الموضوعية (١) وذلك كى تقدم لنا فى نهاية الامر تفكيرا وجوديا شديد الصلة بالوجود العينى للافراد (٢) والحق أن تفسير أفكار كيركجارد التى اتسمت بهجومها المرير على النزعة الموضوعية بغية تأكيد النزعة الذاتية لهو من الواجبات التى تتسم بالعسر البالغ ٠

لننظر الان نظرة تحليلية دقيقة لمعنى « الذاتية » كما جاءت فى كتاب كيركجارد « حاشية غير علمية » وقبل أن نقوم بذلك علينا أن نثبت الملاحظتين التاليتين :

١ - أن كلمة غير علمى unscientific التى ذكرها كيركجارد كجزء متضمن فى عنوان كتابه Concluding Unsc'entific postsc1ipt تعنى محاولة العلوم الطبيعية الاعتداء على العلوم الانسانية وعلى وجه خاص على الفلسفة والدين (١) يقول كيركجارد فى مقدمة هذا الكتاب « ينجم كل الفساد عن المحاولة المستمرة من جانب العلوم الطبيعية للاغارة بمنهجها العلمى الموضوعى على العلوم الانسانية ٠٠ ان هذا المنهج العلمى يصبح خطيرا ومضللا حينما يعتدى على دائرة الروح ، أى حينما نحاول

---

(1) Reinhardt, K.F. : The existentialist Revolt, P 40

(2) Kaufmann, W. : Existentialism From Dostovsky to sartre, P 83

(3) Kierkegaard, S. : Journa's, Entry of the year 1846.

تطبيقه على الدائرة الروحية • لتدع العلم يعالج النبات والحيـــوان والنجوم ، ولكن الكارثة الكبرى تتمثل حينما يحاول هذا العلم معالجة الروح الانسانية (١) •

٢ ـ يوجد عنوان فرعى لكتاب كيركجارد « حاشية غير علمية » وهذا العنوان الفرعى هو An Existential contribution by johannes Climacus ولقد انتحل كيركجارد عام ١٨٤٢ هذا الاسم المستعار Johannes Climacus مهاجما به الاتجاه العقلى الديكارتى ، الذى يعتبر الذات الانسانية ذاتا مفكرة ، فى حين أنها عند الوجوديين ــ ومنهم كيركجارد بطبيعة الحال ذات أخلاقية وليست ذاتا معرفية ـ ولقد استخدم كيركجارد هذا الاسم المستعار مرة ثانية فى كتابه Ph losoph'cal Fragments ولقد تبين فيه لكيركجارد أن العدو اللدود للفكر الوجـــودى هو هيجـــل وليس ديكارت » (٢) •

وخلال كتاب « حاشية غير علمية » بل من أوله الى اخره يؤكـد جوهانس كليماكوس أنه ليس مسيحيا ، لكنه مجرد فرد متواضـــع وحيد مهتم تمام الاهتمام بماذا يعنى أن يكون مسيحيا • لقد قام كليماكوس « بالقفزة التى نقلته من المدرج الحسى الى المدرج الاخلاقى ، لكنه لم يقم بعد بالقفزة الحاسمة التى تنقله من المدرج الاخلاقى الى المـــدرج الدينى » • وفى عملين اخرين لكيركجارد هما المرض حتى الموت (١٨٤٨) والتمرس بالمسيحية ( ١٨٥٠ ) قدم كيركجارد شخصية أخرى ( ضـد

---

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscientific postscript, P XV

(2) R enhardt, K. F : The Existe tial'st Revolt, P 41

كليماكوس Anti - Climsens الذى قام بتلك القفزة النهائية وقال عن نفسه أنه أصبح مسيحيا بدرجة كبيرة (١) ٠

رفض كيركجارد نسق هيجل الفلسفى لعدة أسباب أهمها الذى يعنينا هنا هو أنه ألغى الوجود الفردى المشخص وطمسه فى سياق فلسفته المثالية ذات الخطوط الكلية ، وأحال الفرد الى عبارة صغيرة غير هامة مندرجة فى نسق كلى شمولى ــ وهذا هو ما جعل هيجل نفسه بل عصره كله تقريبا ينسون معنى ماذا يعنى أن يوجد الانسان المشخص. والواقع أن الفرد الموجود وجودا عينيا وهو الوجود الحق عند كيركجارد يركز اهتماما لا محدودا على ذاته وعلى تحقيق مصيره ، ومثل هـــذا الإهتمام اللامحدود يدعوه كيركجارد بعاطفة واندفاع الحرية الانسانية، فهذه العاطفة تدفع الفرد نحو اختيار حاسم وهو اختيار يحمل معنى المخاطرة Risk

لكن الذى يختار اختيارا لا نهائيا يجب أن تكون عاطفته لا نهائية، ولما كان وجود الانسان المفرد وجودا متناهيا فانه يواجه اللامتناهى باستمرار ، بمعنى أن قراره يجب أن يكون قرارا مع أو قرارا ضـــد اللامتناهى ٠٠ انه قرار يجعل الفرد يحقق ذاته أو لا يحققها أى يجعله يختار ما سوف يكون عليه ، أو يجعله يفشل فى تحقيق وجوده الحق ومن هنا ذهب كيركجارد الى أن الحقيقة هى الذاتية subjectivity أى الدرجة القصوى من التحقيق الذاتى المشخص (٢) ٠

ان الذات لا يمكن أن تكون على وعى بذاتهـــا ، وباختياراتهـــا

---

(1) Reinhardt, K.F. : The Existentialist Revolt, P 41

(2) Ibid P, 42

الحاسمة ، اذا لم تواجه بموضوع لا متناهى أو موجود مطلق . يقول كيركجارد « ان وجود المسيحى يعني اتصاله بالوجود اللامتناهى »(١) وها هنا يجد المسيحى نفسه وجها لوجه أمام الله .. لكن فى كـل لحظة . لكنه يدرك أنه بطبيعته المتناهية يواجه الله اللامتناهى .. الخير اللامتناهى ، ومن هنا يدرك نفسه على أنه صاحب خطيئة . كى توجد اذن تعنى بالنسبة للمسيحى أن تكون صاحب خطيئة : لكن أن توجد كصاحب خطيئة فى مواجهة الله لا يعنى أن هذه هى العلامة الوحيدة على بؤس الانسانية ، لكنها علامة أيضا على العظمة . ان الوجود بالمعنى المسيحى هو وجود يتصف بالخطيئة فى نفس الوقت الذى يتصـف بالغبطة .. انه ابادة للفرد أمام الله ، وميلاد جديد فى الله .. ميلاد جديد يأتى نتاج المخاطرة العظمى للعقيدة التى تقبل المفارقة عاطفيا .. مفارقة الابدى فى الزمان .. الاله الذى دخل التاريخ .. الكلمة التى أصبحت جسـدا (٢) .

والواقع أن Johannes Clima cus على النحو الذى وجدناه عليه فى Concluding unscientific postscript لم يكن مهتما بصورة مباشرة بالمسألة الموضوعية للحقيقة المسيحية ، بل انه اهتم اهتماما بالغا بالمسألة الذاتية الخاصة بالعلاقة بين الفرد العينى والمسيحية ، فهو يتساءل كيف يمكن لى أنا جوهانس كليماكوس أن أشارك فى الغبطة التى تعدنا بها المسيحية ؟ ان المجلد الاول من هذا المؤلف يعالج المدخل الموضوعى من منظور نقدى بارع يجعل القارىء يستنتج أن المدخل الذاتى هو المدخل الاساسى فى تناول الوجود العينى الحق ، وفى دخول علاقة مباشرة بين ذات انسـانية مفردة وبين ذات الهية حيـة كما يذكر كيركجارد

---

(1) Kierkegaard, s. : Journals, The entry of the year 1854

(2) Reinhardt, K. F : The Existentialist Revolt P 43

فى هذا المجلد أن مسالة الوجود الباطنى الحق للفرد الانسانى الشخص لم يكن لها مجال فى فلسفة هيجل ، لان هذا الاخير قد أحال الفرد الانسانى المشخص الى (شيء) أو (موضوع) ليست له ارادة أو عاطفة أو حرية أو اختيار ولا يبحث أبدا عن غبطته الابدية . أما المجلد الثانى من هذا المؤلف فقد خصصه كيركجارد للحديث عن شكل العلاقة القائمة بين الذات الانسانية وبين الحقيقة المسيحية وللحديث عن مشكلة كيف يمكن أن يصبح الانسان مسيحيا

ان الواقعة التاريخية الفريدة والتى لها يقين مطلق عند جوهانس كيلماكوس هى واقعة وجوده الخاص ، وهذا الوجود الخاص يتضمن عناصر ايجابية وأخرى سلبية ، وذلك لان هذا الوجود عبارة عن تركيب بين ما هو متناهى وبين ما هو لا متناهى .. بين ما هو زمانى وما هو لا زمانى . وتلك العناصر السلبية .. أى الممكنة — المتناهية .. الزمانية هى بالضبط ماتفتح أعين الفرد على حقيقته الإيجابية .. الضرورية .. اللامتناهية .. الابدية . ومن ثم فعلى الرغم من أن الذات الموجودة أبدية بالضرورة فوجود الانسان زمانى ، آمانه مهزوز ، لا بسبب العناصر السلبية التى فيه من امكان وزمانية وتاريخية وحسب بل بسبب حقيقة الموت .. ذلك الموت الذى ينهى وجوده الفردى الارضى فى أى لحظة ، ويتهدد وجوده المشخص فى أى حين .

والحقيقة لا تكون نسقا System الا بالنسبة الى الله وحده — لا بالنسبة لهيجل أو أى انسان اخر — وهى لا يمكن أن تكون نسقا بالنسبة للفرد الانسانى الموجود ، لان النسق شىء نهائى ، بينما الفرد الانسانى زائل .. فالفكر النسقى الحقيقى الوحيد اذن هو الله ، الذى يكون بفضل أبديته كاملا كمالا مطلقا ومتضمنا كلاه الوجود ،

أما الانســـان المفرد والمشخص فان عليه أن يطبق « امـــا / أو » Either or : فاما ان يحاول أن ينسى أنه فرد موجود ، ومن ثم يصبح شبحا او أن يركز كل همه على أنه انسان موجـــود ، ومن ثم يحقق وجوده الحق • اننا نجد فى نسق الفكر النظرى هيجل توحيدا بين الذات والموضوع ، بين الفكر والوجود ، فى حين أن كل عنصر من هذه يوجد منفصلا فى الفرد الموجود • ان مثل هذه الفلسفة تلغى الوجود الفردى وتطمسه حين تمزج بين المتضادات وتدرجه تحت وجود اشمل وأعم بحيث يكون الناتج فى نهاية الامر توقف الفرد المشخص عن أن يوجد (١) •

ان الجزء الثانى من « حاشية غير عملية » يعطى وصفا أكبـــر لتصور « الذاتيـــة » ففيه نجد سؤالا هو كيف يمكن للفرد الموجود أن يدخل فى علاقة مع دائرة الفعل الاخلاقى ؟ يجيب كيركجارد على لسان جوهانس كليماكوس• أن الشخصية الاخلاقية المرموقة ، حين تكرس كل طاقتها نحو تحقيق الذات ، فهى تحدث فى نفس الوقت اثارا عظيمة على العالم الخارجى لكن هذه الشخصية ستبقى على وعى من البداية حتى النهاية بأن هذه النتائج الخارجية ليست تحت يدها وسيطرتها ومن ثم يكون اهتمامها الرئيسى ، موجها نحو وجودها الاخلاقى الخاص • نعم يمكن للمصلح الاخلاقى أن يؤثر فى جيله كله خلال تعاليمه ، لكنه لن يدرك معنى الوجود الاخلاقى الا اذا كانت حياته تعبيرا صادقا عن آرائـــه •

لقد قارن جوهانس كليماكوس الحرية الاخلاقية بمصباح علاء الدين السحرى فحينما تحك المصباح ، تظهر بعض الارواح لـــكن

(1) Rienhardt, K. F.: The Existentialist Revolt, P, 45

الروح الالهية لا تظهر الا حينما تحك المصباح فى الاتجاه الصحيح أى بعاطفة أخلاقية رفيعة • وفى أسطورة علاء الدين تكون روح المصباح خاضعة وخادمة لمالك هذا المصباح ، لكن ذلك الذى يحك مصباح الحرية بعاطفة أخلاقية رفيعة يصبح هو نفسه خادم الروح الالهية • نعم ان الفرد المشخص « يميل الى فعل الخير للاخرين حتى الى المدى الذى يؤدى الى تقدم الجنس البشرى كله ، وهو قادر على أن يظهر الروح،لكننى أعتقد أن الروح سوف تواجه الفرد لتقول له أيها الانسان الغبى ، ألا أوجدتنا ؟ أليس حقيقيا أنك حتى وأنت تفعل أقصى ما عندك ، فانك ترد لى فقط ما أعطيته لك ؟ » (١) ان الواجب الحقيقى والمغامرة الكبرى للفرد الانسانى هى أن يحول كل شىء بجرأة بالغة لكى تصبح لاشىء أمام الله • وبذلك يصبح فردا موجودا وعينيا بالنسبة الى الله ، ولا يقتص منه الله فى أيديته مكافأة له • ومن ثم فان الفرد الانســـــانى لا يكتسب مغزاه الحقيقى قط كموجود انسانى الا عن هذا الطريق وهو مغزى يكون كل مغزى اخر بالنسبة اليه وهما • فالمهم هو مغزاى أنا الذى أكسبه حين لا أنظر فى الاشيا ءالاخرى ، واقصر نظرى على الله• ان هذا لابسط الاشياء فى هذه الحياة ، ومع ذلك فهو أمر عسيرالفهم، وهو أشد عسرا بالنسبة الى المثقفين والمتحضرين منه بالنسبة للعامة . فالمثقفون والمتحضرون تبلغ درجة اعتزازهم بمعرفتهم العلمية المعقدة شأوا كبيرا فى حين أنهم لا يحاولون تعلم وفهم هذا الامر البسيط المرتكز على الاهتمام بالذات ، والتركيز على علاقة هذه الذات الابدية الحيـــــة •

---

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscientific postscript P 129

ويضرب كيركجارد مثالا على اتجاه الانسان نحو التفكير المجرد حتى فى أقرب المسائل اليه خصوصية وفردية ، فيرى أن مشكلة الموت أو مشكلة ماذا يعنى الموت لا يتعرف عليها الناس الا بطريقة عامة ومجردة • انهم يعلمون أن كل الناس مائتون ، وربما سمعوا عن قياس Syllogism يشير الى تلك المعرفة العامة والمجردة هو « اذا كان سقراط انسان ، وكان كل انسان فان ، فان سقراط فان » وهم يدركون أن هناك طرقا عدة للانتحار ، وأماكن عدة للموت : على السرير •• فى المعركة •• فى الحقل •• ويعلمون أن بطل الرواية يموت عادة فى اخر فصل من فصولها ، وهم يسمعون ويرون طقوس الموت ، والدعوات •• الخ ولكن هل تحمل تلك المعرفة المجردة حقيقة فهم ماذا يعنى الموت ؟ ان كل معرفتى بتاريخ العالم لم تساهم الا قليلا فى فهم حقيقة معنى الموت •

ان موتى أنا الذى قد يحدث بعد سنوات أو فى أى لحظة هو أمر يهمنى أنا •• يهمنى أنا مباشرة، ويلصق بى التصاقا كبيرا •• ومن المستحيل بالنسبة لى أن أكسب فهما بذاتى اذا لم يكن ذلك الفهم متضمنا لمعنى موتى أنا • هاهنا على أن أسائل نفسى أيحطم الموت وجودى ، أم أن الموت يعنى انتصار الوجود على اللاوجود •• ان أى اجابة على هذا السؤال •• أى اجابة سيكون لها تأثير حاسم على حياتى كلها (١) •

ان هذا النمط من التفكير ، يعلم الانسان ماذا يعنى أن يفكر وجوديا ، ان هذا قد يجعله يدرك أن هذا النمط من التفكير يختلف تماما عن الفكر السائد فى الفلسفات النظرية ، التى يجلس أصحابها على المقاعد ، ويكتبون فيما لم يفعلوه وفيما لا ينوون أن يقوموا به •

(1) Reinhardt, K. F. : The exsistentialist Revolt, P 47

فى التفكير الوجودى تكون الذات الانسانية فى محاكمة ، وتكون العلاقة بينها وبين الله محل اختيار • وبالنسبة الى كيركجارد فليس المهم أن تكون حاصلا على معرفة دقيقة بالله ، وان يكون لديك تصور واضح عنه وعن طبيعته وقدره، وانما المهم أن تكون لديك عاطفة متدفقة وحية حتى وان كانت تلك العاطفة المتدفقة مؤدية بك الى الشيطان بدلا من الله ، فالعاطفة أفضل من العقل بتصوراته الوضعية وتفكيره الموضوعى أى أن الذاتية بكل ما فيها من عاطفة وحرية واختيار أفضل بكثير من الفكر الموضوعى المتحجر •

يعالج الفصل الثالث من الجزء الثانى من « حاشية غير علمية » فحص علاقة المفكر الوجودى بالحقيقة ، ويوجه تحليلا نقديا لقضية ديكارت « أنا أفكر اذن فأنا موجود » ان الذات الحقة — يقول كيركجارد — ليست هى الذات العارفة ، ومن المستحيل للمفكر النظرى أن يبرهن على وجوده كموجود انسانى بدءا من كونه كائنا يفكر ، فأنا أفكر تستتبع أننى أقوم بعملية تفكير ، ولا يمكن أن ينتج عن هذا كونى موجودا ، ولعل هذا هو ملاحظه كانط حين ذهب الى أن الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع •• ان الوجود الانسانى ليس فكرا أو حتى وجودا مثاليا ، والفكر المجرد هو فكر بدون مفكر ، أما التفكير العينى فهو فكر يرتبط بمفكر يوجد وجودا متشخصا وعينيا •

ان الفكر الوجودى ليس بعد فعلا أخلاقيا ولكنه يهتم بامكانية الفعل الاخلاقى ، انه يجعل للحديث عن الفضيلة فى الفكر ، والخطيئة فى الفكر معنى لان الفعل الخارجى يرتبط بالقرار الاخلاقى الداخلى •

أما الفصل الرابع من الجزء الثانى فانه ينتقل من الاخلاق الى الدين ، ويعالج على وجه الخصوص مشكلة « كيف أصبح مسيحيا » ويبين فيه كيركجارد أن الابحاث الدينية يجب أن تشير الى أنه ليس من واجب الانسان أن يبدأ بالفرد لكى يصل منه الى الجنس البشرى ، ولكن البداية والنهاية يجب أن تكون من الفرد الى الفرد . وفى نظر كيركجارد أن صلاة يوم الاحد لا تغنى عن ذكر الله فى الايام الستة الاخرى ، اذ يجب أن نتذكر الله فى كل أيام الاسبوع : فى حياتنا اليومية ، وعملنا ، وفى حجرة معيشتنا . واذا فعلنا ذلك حصلنا على الغبطة الابدية .

وفى اخر فصل من « حاشية غير علمية » تلخيص لما جاء فى الكتاب ، وذكر للصعوبات التى تواجه من يريد أن يصبح مسيحيا . ولكنه يذكر بعد ذلك أنه لم يقصد أن يجعل موضوع كيف يصبح الانسان مسيحيا تحوطه المصاعب من كل جانب فيقول « ان كل انسان يمكن أن يصبح مسيحيا ، ان كل ما يقول عن نفسه أنه مسيحى ويفعل ذا ان رفيعة ، هو مسيحى حقيقة » (١) اما المصاعب التى تواجه ايمان الانسان بالمسيحية فهى تتمثل فى طموح الناس فى أن يصلوا الى أبعد من المسيحية .. الى الناحية الموضوعية التى ظنوها موجودة فى الفلسفة الشاملة كأعظم ما يكون .. والى سعيهم الحثيث نحو تطبيق المنهج العلمى وتكوين الانساق العلمية والفلسفية . علاوة على أن اعتناق المسيحية اصبح يقل كل يوم عن اليوم الذى يسبقه مع اتساع الثقافة وانتشار الحضارة والركون الى ضياء العقل ونور الفكر (٢)

(1) Kierkegaard, s. : Concluding unscientfic postscript, P 520
(2) Reinhardt, K.F : The Existentialist Revolt, P 53

يقول كيركجارد « ان سيطرة العقل على الانسان الحضارى المثقف ، والاتجاه نحو الموضوعية يسببان باستمرار مقاومة عنيفة ضد أن يصبح الانسان مسيحيا . وتلك المقاومة تمثل خطيئة العقل : الفتور »(١) .

ذكر كيركجارد أن المرض المميت للعصر الحديث يتمثل فى الفصل بين الفكر والحياة ، وكان يشكو من أن الفلسفة أصبحت فى غاية التجريد ، لاحياة فيها ، وحرفية بالدرجة الاولى ، وأن الحياة قد أفرغت من المحتوى الى درجة أن الوجود الانسانى سرعان ما لا سيعرف ماذا يعنى أن يكون الانسان موجودا .والواقع أنه يجب على الفكر الانسانى أن ينبنى على الحياة التى يعيشها . ان الفكر الوجودى يدعو الى التوحيد بين الفكر والحياة ، ولقد رأى كيركجارد هذا النمط التوحيدى الابدى فى السيد المسيح ودعانا الى أن نسير على نهجه (٢) .

## هـ ـ المنهج الذاتى والمنهج الموضوعى :

لقد حاول الفلاسفة الوجوديون ومنهم كيركجارد فهم الانسان على نحو ما يوجد عليه كفرد مشخص يخبر ذاته فى موقفه التاريخى الخاص . لقد كان الانسان فى أغلب الانساق الميتافيزيقية السابقة والمعاصرة لكيركجارد مركزا للدراسة الفلسفية كما هو الحال فى الفلسفة الوجودية ، ولكنه كان كيانا مجردا ، أو عقلا يفكر فى مواجهة العالم ، وهذا هو الموقف الذى يتعارض كلية مع الموقف الكيركجاردى .

---

(1) Kierkegaard, s : concluding unsc'entific postscript, P 536

(2) Reinhardt K: F; The Existentialst Revolt P 57

والواقع ان كيركجارد انتهج منهجا أســـماه بالمنهج الـذاتى subjective methob وأصر عليه منذ بداية حياته حتى اخرها ،لكن كلمة (ذاتى) كثيرا ماواكبها الغموض ، فهى قد تعنى الانحياز أو التعصب أو التاثر باحكام مسبقة ، وقد تكون مرادفة لنوع من التفكير يسمى بالتفكير الارتغابى wishful thinking ان كيركجارد لا يقصـد بهذه الكلمة أيا من المعانى السابقة ٠٠ انه يستخدمها لـكى يعبر بها عن مدخل يقابل به المدخل الموضوعى والكل من المدخلين أو المنهجين عنده دوره : فالمنهج الموضوعى يستخدمه العلم وتستخدمه الفلسفة فى حين أن هناك دائرة أخرى رأى كيركجارد أن المنهج الموضوعى لا يمكن أن يتناولها هى دائرة الايمان الذى هو علاقة بين ذات انسانية مشخصة وبين الله الذى هو ذات أيضا ، حينئذ لابد من استخدام منهج اخر هو المنهج الذاتى ٠ فالمنهج الذاتى ادن يكون مطلوبا اذا كنا بصدد معرفة تتطلب خبرات شخصية أو قيمية أو أخلاقيـــة أو ايمانيـــة ، كما أن المنهج الموضوعى يكون مطلوبا اذا كنا بصدد معرفة علمية أو فلسفية ، وهذا يشير الى أننا يجب أن نثق فى المنهج الذاتى نفس ثقتنا فى المنهـــج فى المنهج الموضوعى ٠ ولكن السؤال الهام هنا هو أليس فى جمعنا بين الذاتى وبين المنهج الموضوعى تناقضا ؟ (١) ٠

لقد حاول بسكال Bascal السلف المبكر للوجودية أن يبين أن هناك معرفة موضوعية وأخرى قلبية ذاتية فذكر « أن القلب له أسبابه التى لا يعرفها العقل » ولكنه كان يعتقد بأن الانسان يستلهم الخيالات والاساطير من قلبه ، ومن ثم كان دائم الخوف من أن نستبدل الخيالات والاساطير بالقلب ، ومع ذلك لم يشك لحظة بأننا « نعرف الحقيقة

(1) Roubiczek, P. : Existentialism For and against, P P 99 - 100

لا بواسطة العقل وحده ، ولكن بواسطة القلب أيضا وبالقلب نستطيع أن نعرف المبادىء الاولى ، وأن العقل الذى لا يشارك فى مثل هـــذه المعرفة ، يحاول عبثا أن يطعن فى ذلك » (١) لقد مات بسكال قبل أن ينهى هذا العمل ومن ثم لم يستطع أن يعطينا المنهج الملائم ، وترك المسألة كلها الى كيركجارد الذى نجح فى أن يرينا فوائد المنهج الذاتى اذا تم استخدامه ، وكشف عن بعض خواصه الرئيسية ومن ثم ســـاعدنا على تطبيقه تطبيقا صحيحا ٠

لقد تمثلت نقطة البداية عند كيركجارد فى تمييزه بين المعرفة وبين الايمان ولقد عنى بالمعرفة تلك التى نتوصل اليها بالجهد الفكرى الواعى ، وان كل ما يمكن معرفته يستحيل أن نعتقد فيه (٢) ٠وعلى الرغم من أن هذا الرأى يسوده نوع من المبالغة فيجب أن نرى ماذا يعنيــه بالضبط ٠٠ والواقع أن هذا الرأى يشير الى أنه طالما أننا لا نستطيع اكتساب كل المعارف التى نحتاجها بواسطة جهدنا الفكرى الواعى فاننا يجب من ناحية عملية أن نعتقد فى معارف أخرى ٠ ونحن نستطيع من حيث المبدأ أن نختبر كل المعارف المرتكزة على المنهج الموضوعى فنستطيع مثلا أن نعيد التجارب لكى نرى ما اذا كانت النتائج المرتكزة عليهـــا مقبولة أم لا ، كما نستطيع ان ننظر فى وثائق معينة لكى نرى صحة أو كذب القضية القائلة بأن كيركجارد ولد عام ١٨١٣ ، وهـــاهنا لا يكون للاعتقاد الا أهمية ثانوية ٠ أما فى ميدان الايمان فينقلب الامر رأسا على عقب حيث يصبح للاعتقاد الاهمية القصوى ، نظرا لانه يشير الى الدائرة الالهية التى تتجاوز الانســـان ومن ثم لا يتمكن من معرفتها

(1) Pascal B. Pensées Nes 277, 275, 282.

(2) Roubiczek, P. : Existentialism for-and-against. P 101.

تمام المعرفة . هاهنا وفي الدائرة الالهية علينا ان نحقق فعل الايمان ، وأن نجدد باستمرار استعدادنا لقبول ما هو غير خاضع للبرهان ، وهاهنا أيضا يجب ان نخاطر « بالقفز في الهاوية » تلك المخـاطرة التي يمكن تبريرها لا بمعرفة سابقة على النتائج ، وانما بالخبرة ذاتها. ومن ثم فيجب أن ندرك أن الايمان ليس - كما يظن عادة - تكوينا معرفيا ضعيفا يمكن أن تحل المعرفة محله بأسرع ما يمكن ، فدائـرة الايمان مختلفة تماما عن دائرة المعرفـة .

ويجب أن نتعرف على هذين النوعين المختلفين من الحقيقـة ، واختلافهما يبدو واضحا حين نطالع القضـايا الصحيحة المرتكزة على المعرفة ، ولكننا نجد مشقة كبيرة في الحصول على ذلك النـوع من الحقيقة التي نحيا بها . والواقع أن على المنهج الذاتي أن يكشف عن الحقيقة التي تعد خلافا للقضايا المعرفية الموضـوعية خبرة شخصية تؤثر تأثيرا كبيرا على ما نعتقده وتتأثر بنوع ما من الايمـان . ان علينا كي نكتشف الحقيقة التي نحيا بها ، أن نبدأ من الخبرة الشخصية، وأن نركز أفكارنا عليها وليس العكس . والواقع أن هذا هو الشرط المحوري عند كل الوجوديين الذين يؤكدون على أن « ما هو شخصي هو الواقع » ولقد أكد كيركجارد على أن « محاولة استخلاص الوجود من الفكر هو أمر متناقض ، ذلك لان الفكر يأخذ الوجود في هذه الحالة بعيـدا عن الواقع ، ويفكر فيه بواسطة الغاء واقعيته حين يحوله الى دائرة من المستحيل » (١) .

ولقد أوضح كيركجارد هذه القضـية بمناقشة له عن المثلث

---

(1) Kierkegaard, s. : Concluding unscientific postscript, P 281

المتساوى الاضلاع الذى لا يمكن أن يتحقق بانتظامه الهندسى الكامل فى الطبيعة الواقعية ، ويمكن أن نطبق هذا أيضا على اشتقاق التصورات المجردة فتصور المنضدة مثلا يحذف من اعتبارنا كل خواص المنضـــدة الواقعية من لون ووزن وحجم .. الخ وذلك كى ينطبق هذا التصور على أى منضدة أياما كانت . نحن بخلقنا للتصـــور نلغى ما هو واقعى وتحوله الى « دائرة من المستحيل » ذلك لان المنضدة التى لا صـــفات خاصة لها لا توجد وجودا واقعيا . ويبدو من هذا أن من الخطأ أن نبدأ من التصور المجرد كى نستخلص منه الوجود . ولعل هذا هو ما بينه كانط حين نقد الانساق الميتافيزيقية الفكرية التى تنتقل من دائرة الفكر الى دائرة الوجود كالنسق الديكارتى على سبيل المثال . ونفس نقد كانط هذا نحتاج الى تجديدة لان هيجل استخدم الفـــكرة المجردة ( الروح ) Spirit فى فلسفته ، واستخدام شوبنهور الفكرة المجردة الارادة م Will ان هجوم كيركجارد كان أكثر عنفا من هجوم كانط على ديكارت فعنده انه يجب أن نبدأ من خبرتنا الشخصـــية بالوجـــود (١) .

نقطة بدايتنا اذن تتمثل فى البدء بخبرتنا الشخصية بالوجود ، وهذه البداية ذاتها تقتضى منا تطبيق المنهج الذاتى ، الا أننا يجب أن نشير هنا الى أن كيركجارد كان قلقا بشأن الصعوبات التى قـــد تنجم عن تطبيق هذا المنهج . ويقول كيركجارد أنه لواجب عسير جدا ، ولعله يكون من أكثر الامور صعوبة ، أن يتجشم الانسان ضياع وقته فى واجب ادراك ماذا يكون عليه الفرد فى التو والحال . ان هذا يتطلب

---

(1) Roubiczek, P. : Existentialism For and against, P 101.

درجة خيالية عظمى كي نتيجة هذا الواجب (١) .

ولكي يبين لنا كيركجارد عظمة هذا الواجب وصعوبته فانه يشير مرارا وتكرارا الى الشجاعة المطلوبة لكي يقبل الانسان على مخاطرة « القفز في الهاوية » ويتخلى عن أمن الفكر المجرد ، وهاهنا يكون على الانسان أن يتحمل حالة لا عقلية محفوفة بالمخاطر ولايعلم نتائجها مقدما (٢) .

ويتبدى أهمية المنهج الذاتي في اصرار كيركجارد على قبول المسيحية قبولا ذاتيا ينأى عن اى موضوعية . يقول كيركجارد « ان قبول المسيحية قبولا موضوعيا يعد من قبيل الوثنية او الخرافة » (٣) ، ان المسيحية طريق للحياة ولكي تقبنها كمجرد طقوس ، أو تفسرها تفسيرا عقليا ، فاننا نحيلها الى هراء . ان المنهج الذاتي يشيد دائما علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل ولكي نعطي للعقيدة حقيقتها فان هذا المنهج يحتوينا كاشخاص ، اذ يجب علينا ان نكون علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل ولكي نعطي للعقيدة خلال الخبرة الفعلية المعطاه لنا .

ان الاتجاه الذاتي الصحيح يؤدى الى بصيرة ذاتية صحيحة وقد لاحظ كيركجارد « ان اغلبية الناس يتسمون بالذاتية تجاه أنفسهم وبالموضوعية تجاه الاخرين في حين أن الاتجاه الصحيح يتمثل في أن

---

(1) Kierkegaard, s. concluding unscientific postscript, P 116
(2) Roubiczek, P. : Existentialism for and against p. 103
(3) Kierkegaard, s. : Concluding unscientific postscript, P 116

تكون موضوعيا ازاء نفسك وذاتيا ازاء سائر ما عداك (١) يجب علينا الا نكون قساة مع الاخرين متسامحين مع أنفسنا : ذلك لاننا لا نفهم الاخرين الا من خلال فهمنا لانفسنا ، أى عن طريق جعل خبراتهم هى خبرتنا ، وعلينا عندئذ أن نواجه أنفسنا موضوعيا لـــكى نخلصها من الانحياز والتعصب والافكار المسبقة التى تعمى بصيرتنا ٠

ان طريق الفلسفة يختلف عن الطريق الوجودى ، فبينما تبدأ الفلسفة بالاشياء ثم بالانسان ككيان فكرى مجرد ثم تعود الى الاشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية ، تبدأ وجودية كيركجارد بالاشخاص ، ثم تضمن الاشخاص بالاشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحا ، ثم تعود الى الاشخاص مرة أخرى ، لكى تصل الى النوع الصحيح من الذاتية ٠ ان وجودية كيركجارد تستهدف تحويل الانتباه الى تجارب الشخص وخبراته الداخلية ، والى استغراقه فى حياتـــه الروحية الخاصـــــة (٢) ٠

والمنهج الموضوعى يختلف عن المنهج الذاتى ، كما أن الحقيقة التى يبحث عنها المنهج الاول تختلف عن تلك التى يبحث عنها المنهج الثانى ٠ وفى هذا يقول Roubiczek « أن وجودية كيركجارد تقيم تمييزا قاطعا بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية ، وتعطى الاولوية للحقيقة الاولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانيـــة ٠٠٠ والوجوديون لا ينكرون استطاعة الوصول الى الحقيقة الموضوعية خـــلال العلم ، والذوق العام والمنطق ؛ لكنهم يصرون ـ مع ذلك ـ على أنه بالتنسيق

---

(1) Kierkegaard, S. : journals, Oxford 1938 No 1089

(2) Roubiczek, P. : Existentialism For and against, P 105.

ى حقائق الامور ، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات

المشبوبة بالعاطفة للفرد الانسانى . لقد وجه الوجوديون الانتباه نحو

قضيـــــية القائلة بأنه حين البحث عن الحقيقة القصوى فيجب أن

سمل بحثنا الانســـــان ، لا عقله وحسب ، أى يجب أن يشمل بحثنا

واطف الانسان وارادته ومشاعره ومخاوفه وآمــــاله من ناحيــــة

ردية شخصية . وهكذا فبينما يبتعد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكنه

الابتعاد عن تناول المشـــــاعر والآمال والمخاوف الخاصـــــة بالفـــــرد

لانسانى ، فان المنهج الذاتى يضع الفرد الانســـــانى بكل عواطفه

مخاوفه فى المركز المحورى من الصورة » (١) :

ومن خـــلال المنهج الاخير وحده ـ يقول الوجوديون ـ يمـــكن

ن نفهم الانســـــان ، وأن نعى تغيره الداخلى العميق ، وأن نوضح علاقته

الحقيقـــــــة .

ضف الى ذلك أننا نتمكن فى المنهج الموضوعى من أن نختبـــر

تائج ابحاث وان نبرهن على صحتها ، وان نربط ما ثبت صحته فى

بحاث معينة بمثيلاته فى أبحاث أخرى . أما المنهج الذاتى فهو يترك

نا مســـــاحة كبيرة من الملايين مفتوحة أمامنا ، وتلك المساحة هى

التى تسمح لنا باصدار القرارات الشخصية . وفى حين أن المنهـــج

الموضوعى لا يصل الى اليقين المطلق حيث تتطور نظرياته وتتغير ويحل

بعضها محل الاخر فان اليقين ـ فى المنهج الذاتى ـ يكون مطلقا ونهائيا

لانه يتيقن من وجود اله لى معه علاقة شخصية حميمة . واذا كان العلم

الموضوعى مهتما بصياغة الشكل الخارجى لحياتنا ، فان المنهج الذاتى

---

(1) Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, P P : 7

تكون له اهمية كبيرة بالنسبة لحياتنا الداخليــــة ولتطورناالشخصى(١)

يقول Roberts وفى حين يتجه العلم نحو اكتشاف ما هو حقيقى فى الطبيعة الخارجية ، ويطبق هذه الاكتشافات على حادثات العالم الخارجى بشكل يتطلب استخدام العقل والذكاء الانســــانى ، فان الوجودية تهتم فى المحل الاول بملاحظة ما هو حقيقى فى باطن الفرد الانسانى(٢)

وهكذا نرى أنه فى حين أن التفكير الموضـــوعى يهتم بالنتائج والتى تصبح مشاعة وعامة بين الجميع ، فان التفكير الذاتى يركز على عمليات الذات كما تحدث فى جانبها الفردى الفريد عند كل فرد ويهمل النتـــائج • ومن ثم فان الاتصــــال المباشر يتناسب مع التفـــكير الموضوعى ، فى حين أن الاتصال غير المباشر يكون طابع التفكير الذاتى • ان الاتصال المباشر يعالج تلك المعانى التى يتشارك فيها فردان أو أكثر يكون شيئا بينهما أو بينهم مجهولا ، لـــكن الامر على خلاف ذلـــك فيما يتعلق بالامور الدينية ، فحينما تحاول أن تجعل حقيقة فرد ماهى حقيقة فرد اخر دون أن تسمح له بان يتعمق ذاته فانك قد تحرمـــه من ايجاد علاقته الخاصـــــة بالله • ولعل هذا يفســـر لنا لماذا رفض كيركجارد أن يقدم البراهين والاجابات اليقينية للقارىء محاولا أن يحثه على ان يحيا معركته وأن يعيش نضاله (٣) •

وكيركجارد لا يحدثنا كثيرا عن ذلك النوع من « الاتصــــال غير المباشر » ولا يحدده تحديدا نهائيا ، وذلك كى يبتعد بتفكيره عن

---

(1) Roub'czek, P : Existentialism For and against P 106

(2) Robe:ts, D. : Existentialism and Religious Belief P P 95-96

(3) ibid P 92.

أى أمر حتمى ، محدد يتعارض مع ما افترضه من وجود للحرية فى كل فرد انسانى ، ويكفى القول بأن الفرد يدرك فى عمليه ولوجه المتجهة الى داخله الخاص ، حقيقة الطبيعة الانسانية على ما هى عليه · ويذكر على سبيل المثال أنه « فى حين أن المدخل الموضوعى يتساءل عن حقيقة المسيحية ، فان المدخل الذاتى يتساءل عن « كيف يمكن إن أكون أنا مسيحيا ؟ » وقد تحقق كيركجارد من أن السؤال الاخير يخصه وحده ، وأضاف الى ذلك قوله : « اذا كان ذلك صحيحا بالنسبة الى ، فان هذا السؤال يمكن أن يكون صحيحا بالنسبة لاى انسان اخر بنفس الطريقة (١) ·

(1) Kierkegaard, s. : concluding unscietific postscript, P 20



# مراجـــع الكتــاب

1 — Aaron, R.L. : John Lock, oxford univ. Press, London, 1937.

- Allen ; E.L : Existentialisn From Withen , London , 1953.

2 — A.J., Ayer & whinch, Roymond :

British empirical philosophers. Lock, Berkeley, Hume, Reid and J.S. Mill, Routlledge & Kegan paul, London. 1965.

3 — Barizi, J. : Leibnitz et L'originisation religeus de La Terre - felix Alcan, Paris, 1907.

4 — Bastide, ch. : John Locke; Ses Theories politiques et Leur influence en Engleterrs (paris 1920).

5 — Benda; J. : The living Thoughts of Kant. Cassell London, 1942,

- Blackham ; H . J . : Six Existentialism Thinkers , New Yourk 1959

6 — Boutraux, E. : La Monadologie. Libraire Delagrave, paris, 1928.

7 — Boutroux : E. : La philosophie de Kant, Paris, vrin, 1926.,

8 — Bowie, J : Hobbes and his Critics, London, 1951.

9 — Cantelar «Kant», Paris, ALcan, 1928.

10 — Carr, H.W. : The Monadalogy of Leibnitz, Los Anglos, 1930

11 — Chartier, E. : Spinoza, Paris, 1931.

12 — Cresson; A. : «La Morale de Kant», Paris, Alcan, 2e edition, 1904.

13 — Daval; R. : la Métaphysique de Kant», Paris, P.U.F., 1953.

14 — Delbos; V. : La philosophie pratique de Kant», Paris, F. Alcon. 1905.

15 — Ewing; A.C. : «Ashort Commentory on Kant's Critique of pure Reason. ». London, 1950.

16 — Erdman, J.E : History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflawer Press 1984.

17 — Fouillee, A : Decartes, libraire Hachette paris, 1949.

18 — Garforth, F.W. : The Scope of philosophy, Longman Group LTD London, 1977.

19 — Grene, Marjone : Spinoza, Anchor books, Garden City, New York, 1973.

20 — Haldane, O. : Le Systéme de descartes, Paris, 1921.

21 — Hampchire, Sturat : The Age of Reason, A Mentor book. New York, 1956.

22 — Hoffding, H. : A History of modern philosophy, Macmillan, London, 1935.

23 — H.H., Joachim : Astudy of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901.

24 — H.W.B., Joseph : Lectures on The philosophy of Leibnitz. Oxford, 1949.

25 — Latta, R .: The Monadology and other philosophical Writings of Leibnitz, Glarendon Press oxford, 1808.

26 — Lindsay; A.D : «The Philosophy of Kant.,» London. Oxford University Preso, 1913.

27 — Lock, John : An Essay Concerning Human understanding, London 1934.

- Lowrie; W. : Keirkegaard, New Yourk, 1938

28 — Mc Keon, R : The philosophy of spinoza. New York, London, 1929.

29 — O'Connor; D.J. : Acritical history of western philosophy, London, 1964.

30 — Paton; H.J. : « Kant's Metaphysics of experience », 2 vol., London, 1936.

31 — Prichard; H.A. : « Kant's Theory of Knowledge »., Oxford University Press. 1969.

32 — Renouvier; ch. : «Critique de La doctrine de Kant.,» Paris, F. Alcan, 1906.

33 — Ross; D. : «Kant's Ethical Theory.», Oxford, Clarendon Press. 1954..

34 — Russell, B. : Ahistory of western pailosophy, unwin LTD, London, 1981.

35 — Smith; A.H. : «Kantian Studies.», oxford, 1947.

36 — Teale; A.E. : « Kantian Ethics», oxford, 1951.

37 — Ward; J. : «Astudy of Kant.», Cambridge, 1922.

38 — Webb; J. : «Kant's philosophy of Religion», Oxford, clarendon Press., 1926.

39 — Weldon; J : «Introduction to Kant's Critique of pure Reason», oxford, 1954.

40 — Wright, W. : Ahistory of modern philosophy, New York, 1932.

رقم الايداع ١٩٩٢/١/٢٧٠

الترقيم الدولى

977 - 5116 - 91 - 0

I.S.B.N